N° 8 1934 Sept.-Octobre

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

LE CONCORDAT ENTRE LE SAINT-SIÈGE ET L'AUTRICHE

Considérations générales.

C'est, dit-on, en 1930, à propos de la question scolaire, que surgit l'idée d'un concordat entre le Saint-Siège et la nouvelle Autriche. Les négociations officielles commencèrent le 27 février 1931. Le concordat fut parafé, le 5 juin 1933, par S. E. le cardinal Eugenio Pacelli, au nom du Saint-Siège, par le chancelier fédéral Engelbert Dollfuss et le ministre fédéral Kurt Schussnigg, au nom de la République autrichienne (1). La situation politique intérieure fort troublée retarda la ratification du concordat par le Conseil national auquel appartenait le pouvoir législatif sous le régime de la constitution autrichienne du 1er octobre 1920. La loi constitutionnelle du 30 avril 1934 enleva

(1) La constitution du 1er octobre 1920 déclarait que l'Autriche est une République. Le concordat autrichien porte la mention qu'il est conclu avec la République autrichienne. L'article 1er de la constitution du 1er mai 1934 déclare simplement que l'Autriche est un État fédéral, un « Bundesstaat », non pas au sens propre du mot, l'Autriche ne s'étant pas formée par l'union de plusieurs États préexistants, mais dans ce sens que l'Autriche est un pays décentralisé, dans lequel le pouvoir législatif et exécutif sont partagés entre des organes centraux investis de la compétence pour l'ensemble du territoire et des organes locaux avec une compétence spéciale pour certaines parties du territoire. Les affaires des cultes sont du ressort exclusif des autorités fédérales, en vertu de l'article 34, § 14 de la constitution de 1934.

le pouvoir législatif et toute coopération au pouvoir exécutif au Conseil national et au Conseil fédéral, pour transmettre au gouvernement fédéral le pouvoir législatif avec la mission de promulguer la nouvelle constitution autrichienne approuvée par le Conseil national le 30 avril 1934. Cette promulgation eut lieu le lendemain 1er mai.

Le premier acte du gouvernement fédéral, à l'heure de minuit, dans la nuit du 30 avril au 1er mai, fut la ratification du concordat et l'échange des instruments de ratification entre le nonce apostolique, Son Excellence Mgr Sibilia, et le chancelier fédéral M. Dollfuss, dans le cabinet du président Miklas (1).

Le document comprend 23 articles et un protocole additionnel à la plupart des articles, qui fait partie intégrante du concordat. Le texte en a été publié dans les *Acta Apostolicae Sedis*, t. 26, 1934, p.249-283, sous la date du 2 mai 1934, et dans le *Bundesgesetzblatt*, le journal officiel de l'État fédéral autrichien.

Nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion de le constater : il y a un droit commun concordataire. Un certain nombre de dispositions des concordats récents sont reprises, parfois à la lettre, aux conventions conclues antérieurement avec d'autres États ; dans d'autres où cette uniformité fait défaut, l'Église ne s'écartera jamais de certains principes qu'elle considère comme essentiels, quelles que soient les concessions faites à l'État. Sans doute l'Église sait s'adapter aux conditions spéciales d'un pays, elle sait tenir compte d'une situation de fait, de certaines pratiques en elles-mêmes contraires à ses droits, elle sait renoncer à la reconnaissance formelle par l'État de certaines de ses prérogatives de droit divin, mais jamais elle ne renoncera à ses droits essentiels. Ces principes, tels qu'ils résultent de l'ensemble des concordats récents, constituent eux aussi une partie du droit commun concordataire.

Plusieurs dispositions du concordat autrichien sont reprises

(1) Les détails de cette entrevue sont rapportés dans *Ecclesiastica, Archiv für zeitgenössische Kirchengeschichte*, t. 14, 1934, p. 153-154. — Nous avons emprunté plusieurs renseignements à cette intéressante publication.

aux conventions avec la Bavière et avec l'Italie ou sont des adaptations des principes que ces documents consacrent. Il y a aussi une parenté évidente dans certains articles avec le concordat du Reich allemand. On remarquera toutefois que, si cette dernière convention est entrée en vigueur le 10 septembre 1933, bien avant le concordat autrichien (1er mai 1934), ce dernier a été parafé le 5 juin 1933, celui du Reich allemand seulement le 20 juillet suivant. Ne pourrait-on pas cependant conjecturer avec quelque vraisemblance que les dispositions additionnelles du concordat autrichien sur l'Action catholique, sur la liberté de la presse pour la défense des doctrines catholiques, sur les garanties religieuses et morales réclamées de la part des organisations de jeunesse de l'État, ont été influencées par la situation en Allemagne depuis l'arrivée au pouvoir des nationaux-socialistes, qui comptaient, en Autriche aussi, un certain nombre de partisans.

Le concordat autrichien n'en présente pas moins un caractère spécial.

Observons d'abord que, si les matières traitées sont en général celles des autres conventions, nulle mention n'est faite dans le concordat autrichien de la représentation diplomatique de l'Autriche près le Saint-Siège ; aucun serment de fidélité au régime établi n'est imposé aux évêques, alors que cependant le concordat de 1855 (art. 20) l'imposait ; nulles prières ne sont prescrites pour l'État fédéral. En outre et surtout, comme dans tous les concordats, mais plus que dans certains d'entre eux, les dispositions présentent un caractère propre, dû principalement, croyons-nous, à deux causes.

La première est le statut juridique de l'Église catholique existant de fait en Autriche, héritage de l'ancienne monarchie austro-hongroise. Il faut rendre hommage à l'empereur François-Joseph d'avoir, dès le début de son règne, rompu avec les traditions joséphistes de ses prédécesseurs, et d'avoir conclu, le 18 août 1855, avec le Saint-Siège, un concordat qui consacrait la liberté de l'Église dans l'exercice de ses droits. Mais une réaction ne tarda pas à se produire, sous l'influence des idées joséphistes

et surtout des principes du libéralisme religieux juridictionnel du gouvernement autrichien. La constitution de 1867 et les lois portées en 1868 en matière ecclésiastique contenaient des violations manifestes des stipulations concordataires. La rupture du concordat fut achevée en 1870. Le chancelier Beust prit occasion de la déclaration de l'infaillibilité pontificale pour déclarer que le concordat de 1855 avait perdu toute valeur, à raison du changement intervenu dans la personne du Pape, qui n'était plus la même que celle avec laquelle la convention avait été conclue. Le véritable motif de la rupture était d'ordre politique. Le chancelier y vit un moyen de gagner les sympathies des libéraux et de préparer une alliance avec l'Italie et la France (1). Deux lois du 7 mai 1874 vinrent combler les lacunes dans la législation, amenées par la rupture du concordat. Plusieurs de leurs dispositions furent reprises à cet acte. Lois, ordonnances, édits, décisions ministérielles en matières ecclésiastiques se succédèrent depuis lors, diverses parfois pour les différentes parties de l'immense Empire, ce qui rend fort compliqué l'exposé complet de la situation juridique de l'Église avant le concordat et la portée des réformes que celui-ci a introduites. Le concordat autrichien rappelle la situation spéciale de l'école dans le Burgenland, réuni à l'Autriche actuelle par les traités de Saint-Germain-en-Laye et de Trianon du 19 septembre 1919 et du 4 juin 1920, territoire anciennement dépendant de la Hongrie, où le concordat de 1855 n'a jamais été appliqué et qui était soumis à une législation différente.

Les inconvénients du système juridictionnel se trouvaient compensés en partie par des lois favorables à l'Église, dont des dispositions furent reprises dans le nouveau concordat, et par une application moins rigoureuse de certaines prescriptions de la législation civile.

Le régime des cultes en Autriche n'a pas été substantiellement modifié pendant les années d'après-guerre. Toutefois les privi-

(1) Voir M. HUSSAREK, *Die Krise und die Lösung des Konkordats vom 18 August 1855*, dans *Archiv für Oesterreichische Geschichte*, t. 112, 1932, p. 213-480.

lèges personnels accordés aux empereurs par le Saint-Siège ont cessé en droit avec la chute de l'Empire. Vainement les États successeurs ont tâché de s'en prévaloir.

Le concordat n'a pas pu faire table rase de tout ce passé historique. Il a fallu l'adapter à la situation présente, tout en sauvegardant les droits essentiels de l'Église et en faisant les réformes possibles. On ne saurait d'ailleurs pas définir la portée exacte du concordat ni en rendre compte, sans s'en référer à la situation antérieure.

A côté de ces circonstances historiques, pour apprécier le concordat de 1934 à sa vraie valeur, il faut tenir compte de l'esprit vraiment religieux et profondément chrétien des négociateurs du concordat, qui furent aussi les inspirateurs de la Constitution fédérale de 1934. « La nouvelle Autriche est une Autriche allemande, une Autriche chrétienne, imprégnée de justice sociale ». Telles sont les paroles, couvertes d'applaudissements, par lesquelles le Président a clôturé la dernière séance du Conseil national. La Constitution a été proclamée, non pas comme celle de 1920, au nom du droit du peuple, mais « au nom du Dieu tout-puissant, source de tout droit ». Reflétant les dispositions concordataires, elle a entendu assurer la libre existence et le développement de l'Église catholique et lui donner une situation de faveur tout en respectant les stipulations du traité de Saint-Germain-en-Laye, sur la protection des minorités religieuses. A celles-ci doivent être garantis la liberté religieuse, l'égalité de leurs adhérents comme citoyens sans distinction de religion, le droit d'établir des œuvres de bienfaisance, de culte et d'enseignement et de participer aux subsides publics.

Le principe fondamental du statut légal des confessions religieuses est défini comme suit par l'article 29 de la Constitution : « L'Église catholique et les autres Églises et sociétés religieuses reconnues légalement ont une situation de droit public. Toute Église et toute société religieuse reconnue légalement jouissent, pour tous leurs membres, du droit exclusif de pratiquer leur religion en commun et publiquement; elles dirigent et administrent

d'une façon indépendante leurs affaires intérieures ; elles conservent la propriété et la jouissance de leurs institutions, fondations et biens-fonds destinés à des fins intéressant le culte, l'enseignement et la bienfaisance. Leurs propriétés et leurs autres droits relatifs à leur fortune sont garantis. Sous réserve des dispositions de l'article 30, doivent être appliquées en la matière les lois communes à tous. Toute Église et toute société religieuse reconnue légalement sont autorisées à percevoir des taxes, destinées à l'exécution de leurs tâches religieuses. Le concours de l'État est assuré pour la levée de ces taxes ainsi que pour la mise à exécution de toutes les autres obligations de leurs membres, dans la mesure où celles-ci ont été décidées d'accord avec la puissance publique ou ont existence en vertu d'un titre quelconque ».

L'Église catholique, on le voit, jouit d'une situation privilégiée. La Constitution la reconnaît, « ipso iure », comme société religieuse de droit public. En outre, des droits particuliers peuvent lui être accordés, à raison de son importance générale dans l'État. Sans doute le statut légal des autres confessions religieuses sera réglé après entente avec elles. Celui de l'Église catholique est réglé en principe suivant un accord intervenu entre la Fédération et le Saint-Siège. A de nombreuses dispositions concordataires que la Constitution énumère, est reconnue force de lois constitutionnelles :

« Les affaires des Églises et sociétés religieuses reconnues légalement qui intéressent aussi l'État sont réglées d'une façon particulière. A ce sujet des droits peuvent être reconnus à chaque Église ou société religieuse, suivant sa nature propre ou son importance générale dans l'État, en outre de ceux désignés à l'art. 29. Pour l'Église catholique ce règlement a lieu en principe, suivant un accord intervenu entre la Fédération et le Saint-Siège. Les articles 1, 2, 5, § 1, alinéas 1 à 3, l'article 6, § 1 alinéas 1 et 2, l'article 10, § 1, alinéa 1, l'article 13, §§ 1 et 4, l'article 14, phrase 1 et alinéa 1 du protocole annexe, l'article 15, § 1 et l'article 16 alinéa 1 du concordat parafé le 5 juin 1933 par le Saint-Siège et la République d'Autriche ont, à partir du

jour de leur publication, force de loi constitutionnelle. Pour les autres Églises et associations cultuelles reconnues légalement, ce règlement a lieu en vertu d'une loi après entente avec elles » (art. 30 de la Constitution).

Beaucoup de dispositions concordataires particulières sont des plus favorables à l'Église. Elles prennent d'ailleurs une signification spéciale, si l'on tient compte du fait que l'Autriche était le pays classique du régime juridictionnel. Indiquons, parmi d'autres, la personnification civile des corporations religieuses régie exclusivement par le droit canonique, l'indépendance du Saint-Siège assurée formellement dans la nomination des évêques, l'autorité de ceux-ci reconnue dans l'enseignement des facultés théologiques de l'État. Le régime de l'école n'est pas parfait, l'Église voudrait voir établie l'école publique confessionnelle, mais l'enseignement religieux y est garanti, la liberté d'enseignement est reconnue et l'on peut espérer que l'État subsidiera l'école libre catholique. Le mariage peut être conclu en conformité du droit canonique. Des questions épineuses de droit de patronage et de présentation aux bénéfices sont résolues en faveur de l'Église et une grande liberté est laissée aux évêques dans les nominations aux offices ecclésiastiques. L'administration des biens ecclésiastiques est laissée à l'Église conformément aux dispositions canoniques. La liberté de l'Église est assurée pour l'Action catholique, la liberté de la presse pour la défense de la doctrine catholique, les intérêts religieux sont sauvegardés dans les associations de jeunesse. On prévoit une intervention plus large de l'État pour les frais du culte et pour la dotation de ses ministres. On prévoit enfin une collaboration et une entente mutuelle et constante, pour régler, à l'avenir, les questions qui intéressent à la fois l'Église et l'État, tout en proclamant que le droit canonique régit les matières ecclésiastiques non prévues par le concordat.

Les dispositions concordataires.

On n'attendra pas de nous un commentaire juridique du concordat autrichien. Il faut laisser à d'autres, qui sont mieux

versés dans les situations autrichiennes, la solution des nombreuses questions, que le concordat soulèvera. Notre but est, dans la mesure du possible, d'indiquer la portée générale de celui-ci, en le mettant en rapport avec la législation antérieure.

Une déclaration de principe (art. 1 et 22).

Dans tous les concordats, le but principal que l'Église poursuit est d'assurer le libre exercice public du culte et le libre exercice de son pouvoir religieux. Il n'est pas autre dans le concordat autrichien. Les garanties demandées par l'Église lui sont accordées dans des termes très voisins de ceux du concordat de Bavière (art. 1) : « La République autrichienne assure et garantit à la Sainte Église Catholique Romaine, dans ses divers rites (1), le libre exercice de son pouvoir spirituel et le libre et public exercice du culte. Elle reconnaît à l'Église catholique le droit de porter, dans les limites de sa compétence, des lois, des décrets et des ordonnances; elle n'empêchera pas ou ne rendra pas plus difficile l'exercice de ce droit. Dans l'accomplissement de leur ministère spirituel, l'État doit aux ecclésiastiques sa protection ». Comme le concordat italien (art. 2) et allemand (art. 4) et plusieurs autres, le concordat autrichien garantit la libre communication et la libre correspondance entre le Saint-Siège et les évêques, entre ceux-ci et les fidèles.

Si les formules du concordat autrichien sont plus absolues, elles n'impliquent pas cependant un régime différent de celui qui est introduit par les autres conventions. Pas plus que celles-ci, sauf stipulation contraire, le concordat autrichien ne fait siennes les dispositions de la loi canonique; il garantit la liberté de l'Église dans le domaine ecclésiastique mais ne sanctionne pas sa législation.

Comme dans le concordat du Reich (art. 33), il est stipulé (art. 22) que toutes les matières relatives aux personnes et aux

(1) L'Autriche actuelle n'a pas d'organisation diocésaine du rit oriental. Toutefois la ville de Vienne compte un certain nombre de paroisses du rit grec-uni et arménien. On connaît l'importante Congrégation des Méchitaristes de Vienne.

choses ecclésiastiques, qui n'ont pas fait l'objet de dispositions concordataires, sont réglées selon le droit canonique en vigueur. Le concordat allemand ajoute cependant la restriction que les dispositions canoniques ne valent que « quant au ressort ecclésiastique ». C'est dans le même sens qu'il faut entendre le concordat autrichien. Pareille disposition ne se rencontre pas dans les autres concordats. Son importance est, semble-t-il, capitale, car elle empêche l'État de porter des lois contraires aux dispositions canoniques, elle est une nouvelle garantie de l'exercice du pouvoir législatif de l'Église en matière religieuse.

L'Église société de droit public (art. 2).

L'Église catholique en Autriche, c'est-à-dire dans le droit interne du pays, est reconnue comme une société de droit public.

La Constitution autrichienne admet la liberté des convictions religieuses et la libre pratique de la religion au foyer et publiquement, dans la mesure où cette pratique n'est pas inconciliable avec l'ordre public et les bonnes mœurs. Les adhérents d'une religion peuvent se grouper en vue de l'exercice régulier ou de toute autre affirmation de leur culte. Ces « associations cultuelles » ne deviendront « communautés religieuses » qu'en vertu d'une autorisation de l'État, dont les conditions seront déterminées par une loi ultérieure. Cette autorisation entraîne la capacité civile légale (la personnification civile) et donne droit à la protection de l'État pour l'exercice de la religion. Une loi ultérieure déterminera les conditions auxquelles ces communautés religieuses peuvent être reconnues comme « sociétés religieuses », ayant une situation de droit public et jouissant des avantages reconnus par la Constitution (art. 29) à toute Église et société religieuse légalement reconnues.

Le concordat reconnaît « ipso iure » l'Église catholique comme société de droit public avec tous les avantages qui sont attachés à cette qualité. Il reconnaît la personnification civile de tous les instituts particuliers ecclésiastiques existant en Autriche, au moment de l'entrée en vigueur du concordat et qui jouissent de cette personnalité selon le droit canon. Les nouvelles institutions

jouiront du même avantage, si elles sont érigées avec la coopération de l'État, telle qu'elle est déterminée dans le concordat. Il est prévu que les Ordres et les Congrégations religieuses qui s'établiront en Autriche et les offices ecclésiastiques qui seront érigés à l'avenir acquièrent la personnification juridique aux yeux de l'État, en vertu de la communication par l'autorité diocésaine aux autorités gouvernementales de leur érection (art. 5, § 2 et art. 15, § 7).

Cette disposition est d'une importance capitale pour deux motifs. En reconnaissant l'Église en Autriche comme personne de droit public, elle écarte toute idée de séparation de l'Église et de l'État. La société religieuse comme telle est reconnue et elle n'a pas besoin de voiler son existence sous le manteau d'une association privée de droit commun, d'un contrat régi par les lois applicables à toute association sans but lucratif. Sans doute, en Autriche, l'Église catholique n'est pas l'Église d'État, mais elle est officiellement reconnue comme association religieuse. En outre il est facile de constater la concordance parfaite de la législation canonique avec la législation civile, la reconnaissance pleine et entière des dispositions canoniques sur les personnes morales. Comparez l'art. 28 du concordat italien, l'art. 16 du concordat polonais, l'art. 17 du concordat de Lithuanie. Les concordats de Bavière (art. 2 et 10, § 4), de Prusse (art. 5), de Bade (art 5), et du Reich (art. 13) admettent, eux aussi, la personnalité civile des institutions ecclésiastiques, mais seulement conformément aux dispositions des lois de l'État; en se conformant à ces lois, elles peuvent acquérir, en Allemagne aussi, la personnalité de droit public.

La circonscription des diocèses (art. 3).

La paix de Saint-Germain-en-Laye du 19 septembre 1919 a singulièrement restreint le territoire de l'Autriche, qui est devenu un État de six millions et demi d'habitants, dont deux millions habitent Vienne. Suivant sa pratique habituelle, le Saint-Siège avait réorganisé les circonscriptions diocésaines, pour les faire concorder avec les limites du nouvel État.

L'Autriche a conservé deux sièges métropolitains, celui de Vienne avec deux diocèses suffragants, Linz et Sankt-Pölten (Sancti Hippolyti), et celui de Salzbourg avec les diocèses suffragants de Seckau (Graz) et de Gurk (Klagenfurth). Les territoires d'Innsbruck et le Vorarlberg (Feldkirch) furent détachés du siège épiscopal de Brixen (Bressanone), ville devenue italienne. Depuis 1819, le Vorarlberg était administré par un vicaire général spécial, dépendant de Brixen, avec résidence à Feldkirch. C'est à ce vicaire général que fut confiée en 1921 l'administration des parties du diocèses de Brixen demeurées autrichiennes. En 1925, ces territoires furent érigés en Administration apostolique soumise directement au Saint-Siège. En vertu du concordat, un nouveau siège épiscopal sera érigé à Innsbruck pour ces territoires. Le Vorarlberg cependant continuera d'être administré par un vicaire général résidant à Feldkirch.

En vertu des traités de Saint-Germain-en-Laye et de Trianon, le Burgenland, qui avait appartenu avant la guerre à la Hongrie, fut attribué à l'Autriche. Ecclésiastiquement, il avait fait partie du diocèse de Steinamanger (Sabaria, Szombathély), ville hongroise, dont il fut détaché en 1922, pour être confié à l'archevêque de Vienne, en qualité d'administrateur apostolique. Le concordat décide que le territoire de l'État fédéré du Burgenland sera érigé en Prélature « nullius », dont le siège sera à Eisenstadt, la capitale de l'État. On s'est borné à se mettre d'accord sur la question de principe. L'érection se fera par une convention ultérieure.

Tout autre changement dans la circonscription des provinces et des diocèses devra se faire de commun accord entre le Saint-Siège et l'État. Il est fait exception pour les modifications de détail, en vue de mieux assurer la charge d'âmes et pour celles qui résulteront de changements des confins des paroisses.

Toutes ces dispositions sont de droit concordataire commun : les circonscriptions diocésaines doivent correspondre aux limites géographiques de l'État.

La nomination des évêques et des chanoines (art. 4 et protocole additionnel correspondant).

La nomination des archevêques et des évêques, sous la monarchie austro-hongroise, était régie par des règles très diverses. L'empereur, en vertu de privilèges personnels, pouvait nommer à la plupart des évêchés, après consultation des évêques, spécialement de ceux de la province ecclésiastique intéressée (art. 19 du concordat de 1855). Dans la collation des autres évêchés, il pouvait écarter une personne « minus grata » (1).

L'élection de l'archevêque de Salzbourg appartenait au chapitre métropolitain, qui procédait à l'élection en présence d'un commissaire impérial. Les lois de mai 1874 déclarèrent que rien n'était changé dans la manière habituelle de nommer les archevêques et évêques. Les privilèges personnels de l'empereur vinrent à cesser avec le régime monarchique. Néanmoins le gouvernement autrichien maintint l'obligation de communiquer à l'administration des cultes le nom de la personne que le Saint-Siège se proposait de nommer. En fait, celui-ci consulta parfois le gouvernement, avant de procéder à une nomination.

Le concordat décide que désormais la nomination des évêques appartiendra au Pape. C'est la règle du droit canonique. Toutefois, lors de la vacance d'un siège archiépiscopal ou épiscopal ou de la Prélature « nullius », chacun des évêques autrichiens présentera au Pape une liste de trois candidats.

(1) L'archevêque de Salzbourg jouissait d'un privilège vraiment exceptionnel, celui de nommer l'évêque suffragant de Seckau, celui de Lavant et celui de Gurk, sauf, pour ce dernier siège, le privilège de l'empereur de pourvoir à deux vacances successives sur trois. Le siège de Lavant (Laboda) appartient désormais au royaume des Serbes, Croates et Slovènes. Le Saint-Siège avait accordé, en 1921, pour les deux autres évêchés, à l'archevêque de Salzbourg un droit de présentation, de consécration et d'installation « in temporalia ». Un nouveau privilège accordé à titre personnel, le 19 juillet 1929, à l'archevêque actuel Mgr Rieder, lui permet de nommer les évêques suffragants de Seckau et de Gurk. On a soutenu que ce privilège n'est pas révoqué par le concordat. Le Pape n'est pas tenu de procéder personnellement à la nomination des évêques et d'autre part il n'est pas lié par les listes des candidats que peuvent présenter les évêques.

Cette présentation ne lie pas le Saint-Siège. Pour le siège métropolitain de Salzbourg, le Pape désignera au chapitre métropolitain trois candidats, parmi lesquels celui-ci, par un vote libre et secret, sans aucune intervention donc du gouvernement, choisira le nouvel archevêque.

Conformément à la discipline introduite par les autres concordats, s'il s'agit de pourvoir à un siège archiépiscopal ou épiscopal et à la Prélature « nullius » du Burgenland, ou s'il s'agit de nommer un évêque coadjuteur « cum iure successionis », le nom de la personne désignée ou élue sera communiqué, avant la nomination, au gouvernement fédéral, qui pourra soulever des objections d'ordre politique général contre la personne désignée. Cette communication se fera d'une manière secrète. Le silence gardé par le gouvernement pendant quinze jours sera interprété dans le sens que le gouvernement n'a pas d'objections à présenter. En cas d'opposition, les deux pouvoirs tâcheront de régler l'affaire à l'amiable, mais en cas d'insuccès, le Pape se réserve de procéder quand même à la nomination.

Cette dernière disposition se retrouve dans le concordat de Bade (art. 3, § 2, protocole additionnel). Les concordats avec la Lettonie (art. 4), la Lithuanie (art. 11), la Pologne (art. 11), avec la Roumanie (art. 5, § 2), avec l'Italie (art. 19), le « Modus vivendi » avec la Tchécoslovaquie (art. 4) ne déterminent pas formellement la portée juridique d'une opposition gouvernementale. Le concordat de Bavière (art. 14, § 1) accorde liberté complète au Saint-Siège pour la nomination des évêques, malgré la reconnaissance du droit d'opposition du gouvernement. Le concordat du Reich (art. 3, § 2, protocole final) exclut tout droit de veto du gouvernement. Seul le concordat avec la Prusse (art. 6, § 1) semble interdire la nomination d'un candidat contre lequel le gouvernement aurait soulevé des objections d'ordre politique. Ainsi, peu à peu, le droit d'opposition du gouvernement s'est trouvé mieux délimité. Dans le duché de Bade et en Autriche, il se réduit à un simple droit de regard.

La nomination des chanoines, d'après le concordat, est régie par le droit canonique commun. Antérieurement, le Pape conférait la première dignité du chapitre ou la seconde, si la première était de droit de patronage. L'empereur jouissait de nombreux privilèges de nomination et la législation de mai réservait au gouvernement un droit d'opposition. Les dignités seront donc dorénavant conférées par le Saint-Siège, les canonicats par l'évêque, « audito capitulo » (canon 396, § 1 et 403). Demeurent cependant en vigueur les réserves pontificales (canon 1435) et les droits qui résultent du titre de la fondation.

La formation du clergé (art. 4 et protoc. addit. correspondant).

La formation scientifique du clergé est assurée en Autriche par les facultés de théologie des universités de l'État à Vienne, Graz et Innsbruck et par la faculté libre de théologie de Salzbourg, qui peut conférer des grades académiques. Il y a des séminaires épiscopaux à Linz, Sankt-Pölten et Klagenfurth. Les scolasticats religieux sont assez nombreux. La situation avant le concordat était satisfaisante du point de vue ecclésiastique. Le programme des études théologiques avait été fixé dans des règlements établis par le gouvernement d'accord avec les évêques. Les professeurs des facultés théologiques étaient nommés par l'État, parmi les candidats auxquels l'autorité religieuse était disposée à accorder la « venia legendi ». Celle-ci de plus pouvait leur être retirée. Le gouvernement se réservait un droit d'opposition à la nomination des professeurs des autres établissements d'enseignement théologique. L'admission des étudiants dans les facultés de théologie était subordonnée à la production d'un « Reifezeugniss », un certificat d'études moyennes.

Le concordat stipule que les séminaires, les convicts et autres institutions semblables destinées à la formation du clergé, se trouveront sous l'autorité exclusive des supérieurs ecclésiastiques. Dans les facultés de théologie, les études seront régies par la constitution « Deus scientiarum Dominus » et les prescriptions ecclésiastiques ultérieures. Les mesures d'exécution nécessaires seront prises d'accord avec l'autorité ecclésiastique.

Les programmes des autres établissements théologiques devront, autant que possible et en tenant compte de leur but spécial, être adaptés aux programmes des facultés de théologie, pour permettre le passage de ces établissements aux facultés reconnues. La nomination des professeurs à ces facultés ne pourra se faire que du consentement de l'autorité religieuse, et il doit être pourvu à leur remplacement et éventuellement à leur mise à la pension, si l'autorité ecclésiastique notifie au ministre de l'instruction publique qu'un professeur a cessé d'être apte à l'enseignement dans la faculté. La faculté de théologie d'Innsbruck gardera son caractère particulier, notamment en ce qui concerne la composition de son corps professoral. Traditionnellement la Compagnie de Jésus a eu une grande part dans l'enseignement théologique d'Innsbruck et une décision impériale du 11 novembre 1857 lui en a confié tout l'enseignement. Cet état de choses doit être maintenu.

Le concordat porte aussi que les grades de docteur en théologie, conférés par les Instituts pontificaux de Rome, seront reconnus en Autriche, tant au point de vue ecclésiastique que civil; il n'en est pas de même des doctorats limités à certaines branches des sciences théologiques : ceux-ci seront sans effet pour l'exercice d'une profession civile. La reconnaissance des doctorats conférés par des universités étrangères, la « Nostrification » comme on l'appelle, est soumise à des réglementations très diverses. On exige ordinairement, en Autriche, des épreuves complémentaires à l'effet de cette reconnaissance. Pour les Instituts pontificaux de Rome, ces formalités se trouvent abrogées.

L'Église et l'enseignement (a. 6 et protoc. addit. correspondant).

Le concordat de 1855 (art. 5) voulait que la formation de la jeunesse fût faite, dans les écoles tant publiques que privées, conformément à la doctrine de la religion catholique. La direction de l'éducation religieuse était confiée aux évêques, qui devaient veiller que même dans l'enseignement profane rien ne se passât qui fût contraire à la doctrine chrétienne ou aux bonnes mœurs.

Cette disposition ne fut pas observée : l'école d'État en Autriche n'est pas confessionnelle. Le Saint-Siège a dû tenir compte de cette situation, mais il déclare, dans le concordat actuel, que le but des dispositions concordataires est de promouvoir l'école libre confessionnelle et de préparer la voie à l'école publique confessionnelle catholique.

Déjà la Constitution du 21 décembre 1867 avait rompu avec le principe concordataire. Non pas que la séparation entre l'école et la religion ait été complète. L'instruction religieuse était obligatoire dans les écoles élémentaires, moyennes et dans les écoles normales et les enfants de parents catholiques étaient tenus de suivre le cours de religion comme aussi de fréquenter les exercices religieux fixés par les règlements. La charge de donner cet enseignement et d'en supporter les frais incombait aux ministres du culte. On admit cependant qu'en cas de nécessité des maîtres laïques et d'autres personnes aptes pourraient donner cet enseignement, du consentement de l'autorité religieuse. Plus tard une rémunération fut accordée aux catéchistes dans des cas déterminés et cet usage tendait en ces derniers temps à se généraliser.

A la lumière de ces faits, les dispositions concordataires prennent toute leur signification. Le concordat reconnaît à l'Église le droit de donner aux enfants catholiques l'instruction religieuse dans les écoles de l'État, écoles élémentaires, moyennes, industrielles, agricoles, forestières, commerciales, d'arts et métiers et autres semblables, comme dans les écoles de perfectionnement. L'autorité religieuse, après une prise de contact avec les autorités scolaires, établira un plan plus étendu de l'enseignement religieux. Celui-ci se trouvera sous la direction et la surveillance immédiate de l'Église, qui en fixera le programme et approuvera les manuels qui serviront à cet enseignement (1). La fréquentation des leçons de religion et les

(1) L'art. 31, § 6, de la Constitution de 1934 stipule : « Sans préjudice des droits que lui accorde l'art. 30, l'État a un droit de direction et de contrôle supérieurs sur tous les établissements scolaires et institutions de foi, d'éducation et de formation nationale. A ce sujet il incombe en particulier

pratiques religieuses demeurent obligatoires pour les enfants de parents catholiques, dans la mesure où l'obligation existe actuellement et même dans une mesure plus étendue, si elle est introduite après une entente préalable avec les autorités de l'État. Il appartiendra au maître de religion de dispenser de l'assistance aux exercices religieux (1).

Cet enseignement incombe avant tout aux ecclésiastiques mais, d'accord avec l'autorité civile, cet enseignement pourra être confié à des maîtres laïques et à d'autres personnes déclarées aptes à cet effet par l'autorité ecclésiastique et ayant obtenu d'elle la « missio canonica ». Si celle-ci leur est retirée, elles devront être écartées de cet enseignement (art. 5, § 4). L'État devra intervenir dans le payement du salaire des catéchistes dans la mesure où il intervient actuellement; il ne pourra pas les exclure des nouveaux avantages qui pourraient être accordés ultérieurement aux autres membres du corps enseignant.

On le voit, l'Église accepte la situation établie, obtient la

à l'État de veiller à ce que les enfants reçoivent une éducation religieuse et morale, et à ce que leur soient inculquées les connaissances scientifiques nécessaires pour en faire des hommes capables et de bons citoyens ». Il est dérogé à cette stipulation par la Constitution elle-même, qui range parmi les dispositions concordataires qui ont force de loi constitutionnelle l'art. 6, § 1, alinéa 2, qui attribue à l'Église la direction et la surveillance immédiate de l'enseignement religieux.

(1) La loi de 1869 avait inscrit la religion comme branche obligatoire de l'enseignement dans les écoles élémentaires, moyennes et normales et les enfants de parents catholiques étaient tenus de le suivre, comme aussi de fréquenter les exercices religieux fixés par le règlement. Le Glöckel-Erlass du 19 avril 1919 avait supprimé toute contrainte pour la fréquentation de ces exercices, mais elle a été rétablie par une nouvelle instruction ministérielle du 10 avril 1933. — Voyez *Ecclesiastica*, t. 14, 1934, p. 33-34. Sont obligatoires, sous le régime actuel, la prière en classe, trois communions générales par an, la messe au début et à la fin de l'année scolaire, la messe aux jours de travail et aux jours de fête d'obligation, la participation aux processions. — La constitution fédérale de 1934 reconnaît la liberté religieuse, mais avec des restrictions : « Nul ne doit être contraint de faire un acte de religion ou de prendre part à une solennité religieuse. Cette règle ne s'applique pas aux obligations que peuvent imposer les autorités familiales, les autorités chargées de l'éducation et toutes autres autorités légalement constituées. Elle ne s'applique pas non plus aux obligations relatives à la présence aux cérémonies religieuses en vertu des fonctions publiques exercées » (art. 27, § 3).

garantie de son maintien et, moyennant une entente avec les autorités scolaires, s'efforcera de l'améliorer.

Mais son rôle ne se borne pas à donner l'instruction religieuse il s'étend aussi, du point de vue religieux et moral, sur tout l'enseignement. Reprenant une disposition du concordat de Bavière (art. 8, § 2), le concordat reconnaît aux Ordinaires et à leurs délégués un droit de recours auprès des autorités scolaires de l'État, si dans la vie religieuse ou morale des élèves catholiques des abus se produisent, si des influences pernicieuses ou inopportunes s'exercent à leur égard, spécialement si dans l'enseignement qu'ils reçoivent leurs sentiments religieux ou leur foi sont offensés. Il appartiendra aux autorités de l'État de prendre les mesures nécessaires pour remédier à ces abus.

C'est en vue de maintenir cette influence de l'Église qu'il est prévu, pour le cas de changement dans l'organisation des autorités scolaires, la « Schulaufsicht » par exemple, que l'Église obtiendra le moyen de faire valoir ses intérêts comme elle a pu le faire jusqu'ici. On ne pourra d'ailleurs lui enlever aucun des droits ou des facultés qui lui sont attribuées par les lois actuellement en vigueur.

Il est enfin stipulé que les écoles confessionnelles du Burgenland conserveront leur caractère d'écoles publiques.

L'Église réclame aussi pour elle le droit de donner l'enseignement profane. Sans doute celui-ci ne rentre pas directement dans sa mission, mais les rapports entre cet enseignement et l'enseignement religieux et surtout l'éducation religieuse et morale sont si intimes, qu'il faut reconnaître à l'Église un titre spécial à le donner.

La législation autrichienne antérieure et la constitution du 1er mai 1934 reconnaissent le principe de la liberté d'enseignement, tout en exigeant des garanties de capacité, s'il s'agit d'une école ouverte au public (1). Pareille école peut obtenir

(1) Art. 31 de la Constitution de 1934 : « Les sciences et leur enseignement sont libres... Tous les citoyens fédéraux, ainsi que toute personne juridique de la nation, sont autorisés à fonder des établissements d'instruction et d'éducation et à donner un enseignement scolaire, dans la mesure où ils

l' « Oeffentlichkeitsrecht » par une concession de l'État, ce qui lui permet de délivrer des certificats d'étude qui ont la même valeur légale que ceux qui sont délivrés par les écoles de l'État.

Le concordat garantit à l'Église tous les droits et toutes les facultés qu'elle possède en vertu des lois existantes, qu'il s'agisse d'écoles élémentaires ou moyennes. Il reconnaît à l'Église et aux Ordres et aux Congrégations religieuses, le droit d'ouvrir des écoles, tout en se conformant aux lois de l'État qui régissent la matière et à ces écoles seront reconnus les droits des établissements publics d'enseignement, tant qu'elles rempliront les conditions exigées par la loi. Toutefois les règlements imposés ne pourront, dans les écoles de couvents, faire obstacle à l'observance des règles de la discipline religieuse et l'on ne pourra pas imposer à ceux-ci de prendre à leur service un personnel laïque, si le nombre des religieux est suffisant.

Le concordat prévoit même la possibilité de subsides aux écoles ecclésiastiques. Si leur nombre (1) est une cause d'économie pour l'État, en influençant le maintien, l'extension ou l'érection d'écoles publiques, des subsides leur seront accordés par l'État en proportion des économies qu'elles permettent de réaliser et pour autant que la situation économique le permettra. Ces avantages seront accordés aux écoles tenues par des associations catholiques, si elles sont reconnues par l'autorité religieuse comme écoles catholiques et remplissent les conditions prévues par la loi, pour acquérir les droits de l'école publique.

(A suivre)

A. Van Hove,
Professeur à l'Université de Louvain.

remplissent les conditions exigées à cet effet par la loi. L'enseignement à domicile n'est soumis à aucune prescription de ce genre. Toute Église ou société religieuse reconnue par la loi a le droit de donner l'enseignement religieux à ses membres dans les écoles et d'exercer sur cet enseignement un contrôle direct ».

(1) En 1930, l'Autriche comptait plus de 400 écoles libres jouissant de la prérogative du caractère public.

L'ÉGLISE ET LE CAPITALISME

Les communistes prétendent que le catholicisme est au service du capitalisme. Des bien-pensants s'imaginent que critiquer le capitalisme est subversif et révolutionnaire, en opposition avec le devoir du chrétien, ami et promoteur de l'ordre. Qu'en est-il ?

Le capitalisme.

Et d'abord il importe de préciser de quoi l'on parle. Qu'est-ce que le capitalisme ?

Il est des gens qui affirment que le capitalisme est éternel : à côté de la fonction « travail », il y a toujours eu et il y aura toujours la fonction « capital ». L'homme des cavernes, qui utilisait pour ses chasses une pierre qu'il avait taillée en pointe lancéolée, était déjà un capitaliste — sa pierre taillée était son capital —, le civilisé d'aujourd'hui et l'hypercivilisé de demain qui, pour leur travail et leur vie, ont besoin de mille objets et de mille machines, le sont à fortiori. L'homme, n'étant pas un « créateur » mais seulement un « façonneur », devant utiliser et des matières premières et des instruments de travail qui sont du « capital », est voué à vivre en régime capitaliste. Celui-ci est essentiel à la vie humaine.

Tous ces faits sont exacts ; le progrès ne libère l'homme de la matière — nous avons vaincu la nuit, nous sommes occupés à vaincre l'espace... — que par la matière — nos lampes au sodium, nos avions, la T. S. F., la télévision... —; il est vrai de dire que la vie du civilisé exige l'emploi toujours croissant de capitaux de tout genre, matières premières, outils, machines... : depuis cent ans, alors que l'humanité n'a que triplé son chiffre, les hommes utilisent cent fois plus de charbon.

Pourtant la nécessité de l'emploi du capital dans la vie humaine ne constitue pas le capitalisme. Pour qu'il y ait capitalisme, au sens classique du mot, il ne suffit pas qu'il doive

exister *à côté* du facteur « travail » un facteur « capital » il faut que la fonction « travail » soit nettement *séparée, en ses représentants*, de la fonction « capital ». Le capitalisme est un régime économique où, dans la production, les hommes qui travaillent sont distincts des hommes qui fournissent la matière première et où cette distinction fonctionnelle et personnelle est allée en croissant : l'ouvrier n'apporte à l'entreprise que son travail, le bailleur de fonds, actionnaire anonyme ou banquier, que sa quote-part financière.

C'est pourquoi il faut nier que le capitalisme soit éternel ou universel. L'homme des cavernes n'était pas un capitaliste, parce qu'il chassait lui-même avec ses instruments de chasse à lui ; aujourd'hui, en Belgique, l'artisanat, le petit commerce, la petite agriculture ne sont pas organisés sur le type capitaliste ; cela n'est exact que de l'industrie et du grand commerce.

Le capitalisme, en tant que régime généralisé, est essentiellement XIX^e^ et XX^e^ siècle; il a été marqué par le développement intense du salariat industriel d'une part et, d'autre part, des institutions de groupements des capitaux ou des institutions de crédit, telles que les sociétés anonymes ou les banques.

« Depuis la publication de l'encyclique de Léon XIII, avec l'industrialisation progressive du monde, le régime capitaliste a considérablement étendu son emprise, envahissant et pénétrant les conditions économiques et sociales de ceux-là mêmes qui se trouvent en dehors de son domaine » (*Quadragesimo anno*, p. 641) (1).

L'hypercapitalisme.

On parle beaucoup aujourd'hui non seulement de capitalisme mais même d'hypercapitalisme. Que veut-on dire ?

On veut souligner par là que, dans le capitalisme, la fonction « capital », encore exercée en fait dans les sociétés anonymes par tous les actionnaires qui fournissent leur argent, est dicta-

(1) Les citations de l'encyclique *Quadragesimo anno* sont données en texte plus petit; les membres de phrases insérés entre crochets dans le texte sont de nous, et ont pour but soit d'expliquer, soit de commenter. La pagination est celle de la *Nouvelle Revue Théologique*, t. 58, pp. 610-658.

torialement dirigée par un groupe fort restreint de personnes que l'on retrouve dans un nombre croissant d'entreprises dont elles ont, sinon la propriété, du moins l'efficace contrôle.

« Ce qui à notre époque frappe tout d'abord le regard... c'est l'accumulation d'une énorme puissance, d'un pouvoir économique discrétionnaire aux mains d'un petit nombre d'hommes qui d'ordinaire ne sont pas les propriétaires mais les simples dépositaires et gérants du capital qu'ils administrent à leur gré » (p. 641).

Aux multiples industriels privés de jadis, bailleurs de fonds et directeurs de leur entreprise personnelle, l'hypercapitalisme a substitué la régence effective de groupes financiers peu nombreux sur quantités d'industries dont ils sont les maîtres véritables.

Église et régime économique.

Tel se présente notre régime économique actuel ou, du moins, son secteur le plus voyant et le plus discuté, le capitalisme.

Il importe de dire maintenant à quel titre l'Église s'en occupe.

L'Église a une mission surnaturelle, et non point directement temporelle; ou mieux, comme le surnaturel ne se réalise que dans et par le temporel, — le temporel est la pâte que le surnaturel doit pénétrer toute entière et faire lever — l'Église a juridiction sur le temporel en ce qui regarde son « orientabilité » surnaturelle. Dans ce but, elle a la garde de la foi et de la morale. Elle dit souverainement le droit, non pas qu'elle le crée, mais elle le déclare, l'explicite et le précise. Dans le domaine économique, ce qui relève d'elle, c'est ce droit. Droit théorique d'abord : elle fixe les principes que doivent ou devront respecter tous régimes économiques établis ou à établir — justice commutative, justice sociale, charité, liberté humaine... —; droit pratique ensuite : elle juge si tel régime économique établi ou à établir est conforme à la morale, soit en sa constitution foncière, soit en telle ou telle de ses activités. Le montage technique d'une affaire, en dehors de l'angle de la conformité avec la morale, ne relève pas de son magistère.

« L'Église ne se reconnaît point le droit de s'immiscer sans raison dans la conduite des affaires temporelles. A aucun prix

toutefois elle ne peut abdiquer la charge que Dieu lui a confiée et qui lui fait une loi d'intervenir, non certes dans le domaine technique, à l'égard duquel elle est dépourvue de moyens appropriés et de compétence, mais en tout ce qui touche à la loi morale. En ces matières, en effet, le dépôt de la vérité qui Nous est confié d'En-Haut et la très grave obligation qui Nous incombe de promulguer, d'interpréter et de prêcher, en dépit de tout, la loi morale, soumettent également à Notre suprême autorité l'ordre social et l'ordre économique » (pp. 621-622).

En tant qu'interprète du droit, l'Église ne prône aucun régime économique, mais elle les appelle tous à son tribunal. Elle dit ce qui en eux est conforme à la morale et elle approuve; elle dit ce qui en eux est contraire à la morale et elle improuve. Que si un régime est, en sa constitution même, contraire à la morale, elle le condamne et en défend l'instauration. Elle n'a jusqu'ici condamné de la sorte que le socialisme collectiviste en sa forme pure et le libéralisme pur.

Sens de l'approbation par l'Église d'un régime économique.

L'Église juge donc les régimes ; en les jugeant, elle les condamne ou les approuve. En les approuvant, elle ne les impose pas. Elle déclare simplement par son approbation leur conformité au droit naturel, à la morale; elle ne les dit pas pour autant exigés par le droit naturel et s'imposant donc nécessairement. Quand l'Église condamne un régime, ou tel détail d'un régime, elle se désolidarise de lui et n'en veut à aucun prix; quand elle approuve un régime ou tel détail d'un régime, elle se solidarise avec lui au point d'en défendre la légitimité mais il serait faux de dire qu'elle en veuille à tout prix. Elle n'en veut à tout prix que si elle note expressément qu'il y a là une « exigence » du droit naturel et non pas seulement une « conformité » au droit naturel. En dehors de ce cas, chacun est libre en ses préférences : en tant qu'économiste, on peut prôner un régime plutôt qu'un autre parce qu'on le juge de meilleur rendement; en tant que moraliste privé, on peut en souhaiter un comme plus favorable par sa structure institutionnelle à la justice, à la paix sociale; en tant qu'interprète officiel de l'Église

on n'a aucun droit d'en prescrire, d'en imposer un. On pourrait donc licitement travailler à faire disparaître le capitalisme; pour autant que soient moraux et les moyens utilisés pour sa disparition et le nouveau régime à installer, l'Église n'y contredira pas.

Certes, elle n'aime pas les aventures. Elle ne souhaite pas de modifications trop brusquées. Souvent elle ne propose que de « tempérer quelque peu dans la mesure du possible » (p. 630). D'autres fois elle parle plus net d' « abus néfaste et qu'il faut à tout prix faire disparaître » (p. 632). Mais si elle n'est guère favorable à des transformations ou à des suppressions rapides et radicales — les tremblements de terre ne ruinent pas que les masures, — elle n'y est pas rebelle non plus, pour autant que moyens et fin soient légitimes.

I. L'Église et la structure fondamentale du capitalisme.

Par structure fondamentale, nous entendons ces éléments qui, bien qu'ils puissent exister en d'autres régimes que le capitalisme, sont de fait tellement ancrés en ce dernier qu'il ne pourrait subsister sans eux. Nous voulons parler du salariat et des institutions juridiques destinées à favoriser la collaboration des capitaux ou à dispenser le crédit : sociétés anonymes, banques, etc. On ne voit pas bien comment, là où ces éléments disparaîtraient, le capitalisme serait encore possible.

Sur le capitalisme, l'Église porte d'abord un jugement d'ensemble. Elle le déclare conforme à la morale en ses principes constitutifs essentiels.

« Ce régime [dans lequel les hommes contribuent d'ordinaire à l'activité économique les uns par les capitaux, les autres par le travail], Léon XIII consacre tous ses efforts à l'organiser selon la justice : il est donc évident qu'il n'est pas à condamner en lui-même. Et de fait, ce n'est pas sa constitution qui est mauvaise ». (p. 640).

Un catholique ne peut donc déclarer immoral le capitalisme en sa structure.

Mais l'Église ne se contente pas de ce jugement d'ensemble; nous allons la voir porter un jugement spécifique sur les pièces maîtresses du régime.

Jugement du Salariat.

Contre les socialistes et contre certains catholiques, l'Église condamne

« la profonde erreur de ceux qui déclarent essentiellement injuste le contrat de louage de travail; l'encyclique Rerum Novarum non seulement admet la légitimité du salariat mais s'attache longuement à le régler selon les normes de la justice ! » (p. 630).

Un catholique ne peut donc déclarer immoral le salariat en sa structure.

Est-ce à dire que l'Église voie dans le salariat le dernier mot de la civilisation, le stade final et parfait de l'organisation de la production ?

Nullement. Elle en reconnaît la moralité, elle en revendique la conformité au droit naturel. Rien de plus.

Ou plutôt si. Loin de l'imposer, elle dit carrément qu'il ne lui paraît pas l'idéal.

« Nous estimons cependant plus approprié aux conditions présentes de la vie sociale de tempérer quelque peu, dans la mesure du possible, le contrat de travail par des éléments empruntés au contrat de société. C'est ce que l'on a déjà commencé à faire sous des formes variées, non sans profit sensible pour les travailleurs et pour les possesseurs du capital. Ainsi les ouvriers et les employés ont été appelés à participer en quelque manière à la propriété de l'entreprise, à sa gestion ou aux profits qu'elle apporte (p. 630) ».

Tempérer le contrat de travail par des éléments empruntés au contrat de société est une manière excellente, dans la mesure où elle est réalisable, de procurer la paix sociale et un meilleur rendement économique parce que les salariés, devenant personnellement intéressés au succès de l'entreprise, travaillent avec plus de cœur et dans un meilleur esprit de collaboration. Le contrat mixte salariat-société est donc de sa nature une institution meilleure que le contrat de salariat pur.

A propos du salariat, l'Église détermine aussi le droit naturel en matière de juste salaire : « On doit payer à l'ouvrier un salaire qui lui permette de pourvoir à sa subsistance et à celle

des siens » (p. 631). L'Église fixe donc ici le taux minimum du salaire pour qu'il soit moral : c'est le salaire familial.

Il est, pour le moment, économiquement impossible de réaliser partout ce juste salaire.

L'Église s'en rend compte. Elle demande que l'on travaille à adoucir les situations injustes, en attendant qu'on puisse les faire disparaître tout à fait : elle approuve à cet effet le système des allocations familiales, celui des mutualités, des assurances sociales. Elle déclare qu'il y a obligation morale à recourir sans délai à des institutions ou du moins à des réformes qui aboutiraient au même effet.

« On n'épargnera donc aucun effort en vue d'assurer aux pères de famille une rétribution suffisamment abondante pour faire face aux charges normales du ménage. Si l'état présent de la vie industrielle ne permet pas toujours de satisfaire à cette exigence, la justice sociale commande que l'on procède sans délai à des réformes qui garantiront à l'ouvrier adulte un salaire répondant à ces conditions. A cet égard, il convient de rendre un juste hommage à l'initiative de ceux qui, dans un très sage et très utile dessein, ont imaginé des formules diverses destinées soit à proportionner la rémunération aux charges familiales, de telle manière que l'accroissement de celles-ci s'accompagne d'un relèvement parallèle du salaire, soit à pourvoir, le cas échéant, à des nécessités extraordinaires » (p. 632).

Jugement du Capital.

Nous avons vu plus haut que l'Église déclarait conforme à la morale le régime de séparation du travail et du capital.

Elle reconnaît l'efficacité du facteur « capital » dans la production et admet son droit à une rémunération :

« Il serait donc radicalement faux de voir, soit dans le seul capital, soit dans le seul travail, la cause unique de tout ce que produit leur effort combiné ; c'est bien injustement que l'une des parties, contestant à l'autre toute efficacité, en revendiquerait pour soi tout le fruit » (p. 626.).

[C'est une] « erreur » [de prétendre que] « tout le produit et tout le revenu, déduction faite de ce qu'exigent l'amortissement et la

reconstitution du capital, appartient de plein droit aux travailleurs » (p. 627).

Mais la mesure juste a-t-elle été gardée dans la pratique de cette rémunération ? Qu'en pense l'Église ?

Voici sa réponse pour le passé :

« Le capital a longtemps réussi à s'arroger des avantages excessifs » (p. 627).

La voici pour le présent :

« Les richesses créées en si grande abondance à notre époque d'industrialisme sont mal réparties et ne sont pas appliquées comme il conviendrait aux besoins des différentes classes » (p. 629).

Cette affirmation, comme en fait foi le contexte, ne vise pas seulement les pays d'Extrême-Orient, où, souvent encore, sévit le paupérisme, elle vise aussi nos pays, dans la mesure où y règne soit ce même paupérisme (1) soit simplement le prolétariat (2).

L'Église déclare très nettement qu'elle ne peut approuver moralement l'état actuel de la répartition des richesses dans le monde. Cette répartition n'est pas conforme à la justice :

« Il importe d'attribuer à chacun [au capital et au travail] ce qui lui revient et de ramener [preuve qu'on n'y est pas] aux exigences [il s'agit donc d'un devoir strict] du bien commun et aux normes de la justice sociale la distribution des ressources de ce monde, dont le flagrant contraste entre une poignée de riches et une multitudes d'indigents atteste de nos jours aux yeux de l'homme de cœur les graves [il ne s'agit donc pas de détails] dérèglements » (p. 628).

(1) A Londres, d'après une publication anglaise officielle de 1932, 250.000 personnes vivent en dessous des limites dernières de la pauvreté. Ces gens réussissent à peine à ne pas mourir de faim. (*Libre Belgique* 28-12-1932). En Belgique, 116.000 personnes vivent en des taudis, officiellement reconnus insalubres ! 116.000 personnes, c'est-à-dire, une population égale à trois fois celle de Namur et de Louvain.

(2) L'Église ne confond pas prolétariat et paupérisme. Par prolétariat, elle entend la condition d'ouvriers qui n'ont de quoi vivre qu'au jour le jour, sans pouvoir constituer d'épargne. L'Église condamne le prolétariat comme contraire à la justice sociale (cf. le dernier texte cité). Elle veut le remplacer par le « propriétariat », lequel ne doit pas nécessairement revêtir des formes immobilières. Les mutualités, les assurances sociales sont une forme de « propriétariat ».

« Il faut donc tout mettre en œuvre afin que, dans l'avenir du moins, [ce n'est donc pas réalisé], la part des biens qui s'accumulent aux mains des capitalistes soit réduite à une plus équitable mesure et qu'il s'en répande une suffisante abondance parmi les ouvriers » (p. 629).

Un catholique n'a donc pas le droit de déclarer morale la situation actuelle en ce domaine.

Le capital, on le sait, se groupe en sociétés anonymes ou en banques. L'Église ne condamne pas ces institutions en leurs principes. Elle en admet la licéité. Mais elle leur reproche d'être : « trop souvent devenues l'occasion des plus répréhensibles excès. Nous voyons les responsabilités atténuées au point de ne plus toucher que médiocrement les âmes » (p. 651).

Et de fait, les gens honnêtes ne donneront point leur argent à des sociétés qui poursuivent des fins immorales, mais quel actionnaire se soucie — et peut même se soucier avec chance d'efficace — des conditions du travail, de leur humanité ou de leur inhumanité, de leur moralité ?

L'Église mentionne un second grief :

Sous le couvert d'une désignation collective se commettent les injustices et les fraudes les plus condamnables » (p. 651).

On a osé écrire, avec un peu d'exagération et une assez forte part de vérité, que « seul le succès ou l'échec crée la distinction entre le grand financier et le spéculateur frauduleux » (1).

Voici enfin un troisième reproche :

« Les hommes qui gouvernent ces groupements économiques trahissent au mépris de leurs engagements les droits de ceux qui leur ont confié l'administration de leur épargne » (p. 651).

En plus d'une société anonyme, la part des tantièmes que s'adjugent les administrateurs — dont le rôle administratif se borne parfois à l'assistance annuelle à un banquet — est trop considérable par rapport à la prestation fournie par eux ou par rapport aux dividendes répartis aux actionnaires. D'autres fois

(1) F. Cornélissen; *Monde nouveau*, Mars 1931, p. 58.

on utilise l'argent reçu, l'argent des autres donc, à des affaires aventureuses de spéculation. Nous connaissons tous les interventions judiciaires de ces dernières années; il serait naïf de croire que les injustices ainsi décelées soient les seules, ou soient même la majeure partie des injustices réellement existantes.

On comprend que l'Église — et, après elle, les catholiques — ne pouvait approuver pareils abus.

Jugement de l'Église sur l'hypercapitalisme.

Nous ne trouvons nulle part une condamnation formelle de l'hypercapitalisme. L'Église ne le juge pas, de soi, contraire à la morale.

Est-ce à dire qu'elle l'approuve ou le recommande ? Loin de là. Les termes mêmes qu'elle emploie montrent que l'Église estime fort dangereuse l'organisation hypercapitaliste parce qu'elle peut prêter très aisément à des excès particulièrement graves.

Relevons avec soin ce que l'Église en pense.

Elle en constate d'abord l'existence, et en marque la cause : l'absence de frein dans la libre concurrence. Pour qui sait comment nombre de monopoles se sont établis, en faisant sauter les derniers concurrents subsistants, fût-ce au prix de la perte de plusieurs millions, par des ventes inférieures au prix de revient, le texte pontifical ne cause aucun étonnement.

« Cette concentration du pouvoir et des ressources, qui est comme le trait distinctif de l'économie contemporaine, est le fruit naturel d'une concurrence dont la liberté ne connaît pas de limites » (p. 641).

Dans ces agissements, si le recours à des procédés déloyaux n'est pas fatal, il faut avouer que le risque en est grand et les abus fréquents :

« Ceux-là seuls restent debout qui sont les plus forts, ce qui *souvent* revient à dire, qui luttent avec le plus de violence, qui sont le moins gênés par les scrupules de conscience » (p. 646).

Fréquemment immorale en ses moyens d'établissement, la concentration du pouvoir a abouti à la dictature économique.

Celle-ci, certes, n'est pas encore absolue. Si l'on se reporte 25 ans en arrière, on voit pourtant l'énorme chemin parcouru. Or cette dictature économique est fort dangereuse ; en effet : « immodérée et violente de sa nature, elle a besoin pour se rendre utile aux hommes d'un frein énergique et d'une sage direction qu'elle ne trouve pas en elle-même » (p. 638). [Elle a rendu la vie économique] « horriblement dure, implacable, cruelle » (p. 642).

Comme il est dans sa logique de désirer « l'influence sur le pouvoir politique dont on exploitera les ressources et la puissance sur le terrain économique », il y a là grand risque — et ce risque n'est pas un mythe ou un simple danger futur — « de déchéance du pouvoir » (p. 642): celui-ci au lieu de rechercher le bien commun, est alors une puissance serve des passions et des intérêts d'un groupe; ou du moins, il est exagérément influencé par ce groupe.

Ce n'est pas tout

« De la même source sortent deux courants divers : c'est, d'une part, le nationalisme économique » [et l'on sait de l'avis de tous les experts son influence nocive sur la permanence de la crise], « ou même l'impérialisme économique » [qui veut se rendre le maître, mondial si possible, d'un produit en vue d'en fixer les prix à sa guise]; de l'autre, non moins funeste et détestable, l'internationalisme ou impérialisme international de l'argent pour lequel, là où est l'avantage, là est la patrie. [C'est lui qui nous a valu, pendant la guerre, certains marchands de canons qui fournissaient d'armes l'ennemi de leur propre pays; la commission américaine d'enquête sur l'industrie des armements fait en ce moment, des révélations très éloquentes sur l'activité des « munitionnaires »] (p. 642).

On voit le jugement que porte l'Église sur l'hypercapitalisme. Comme elle parlera tout autrement du corporatisme italien, on comprend mieux par contraste son attitude : elle ne condamne pas l'hypercapitalisme comme immoral de soi — rien dans sa structure n'est directement contraire au droit —, mais elle l'estime une mauvaise organisation, comme étant une terre propice à faire germer à profusion les abus.

Nous savons du reste qu'à un autre endroit de son texte,

l'encyclique reconnaît formellement à l'État le droit de se défendre de la dictature des puissances économiques, au besoin par l'étatisation de certains services primordiaux.

« Car il y a certaines catégories de biens pour lesquels on peut soutenir avec raison qu'ils doivent être réservés à la collectivité, lorsqu'ils en viennent à conférer une puissance économique telle qu'elle ne peut, sans danger pour le bien public, être laissée entre les mains de personnes privées. Des demandes et de réclamations de ce genre sont justes et n'ont rien qui s'écarte de la vérité chrétienne » (p. 644).

II. L'Église et la structure accidentelle du capitalisme.

Par structure accidentelle, nous entendons des éléments qui, pour être de fait intégrés dans le régime capitaliste actuel, n'en sont point des parties indispensables; ils pourraient disparaître sans que le régime cessât d'être de forme capitaliste. Qu'on supprime par exemple le travail des femmes mariées à l'usine, mal qui a grandi avec l'industrialisme et le capitalisme, ce dernier ne serait point modifié pour cela intrinsèquement. Il n'en irait pas de même de la suppression du salariat ou de celle des banques, pour autant que celle-ci soit possible!

Dans ce domaine accidentel du capitalisme, l'Église, en jugeant le régime au point de vue du droit, y relève un certain nombre de désordres ou d'abus.

Mépris de la dignité humaine dans les conditions de travail.

On sait combien l'Église estime l'homme et sa nature. Elle sait que le Verbe de Dieu fut homme et c'est un honneur inouï pour notre race; elle sait que tous les hommes, le dernier des manœuvres comme le plus grand des rois, sont frères du Christ, appelés à son héritage éternel. Elle veut donc que partout on traite l'homme en homme, c'est-à-dire, avec respect, et qu'on tienne compte et de sa dignité humaine et de sa dignité surnaturelle. Elle ne peut donc que protester contre une conception qui fait de l'ouvrier un simple instrument de gain, qui se désintéresse de son caractère d'homme et de sa moralité. On

sait qu'il est encore des usines où vestiaires, réfectoires, installations sanitaires sont loin d'avoir le minimum d'hygiène et de décence souhaitable. L'on ne peut que condamner ce patron, hélas! catholique... de nom, qui, aux suggestions d'améliorations moralisatrices de locaux, présentées par un de ses ingénieurs, répondait : « Monsieur, la moralité de mes ouvrières n'apparaît pas à mon bilan de fin d'année. Ces propositions ne m'intéressent pas »!

« Un très grand nombre de maîtres, sans souci des âmes et même totalement indifférents aux intérêts supérieurs de leurs employés, ne voyaient en eux que des instruments. On est effrayé quand on songe aux graves dangers que courent, dans les ateliers modernes, la moralité des travailleurs, celle des plus jeunes surtout, la pudeur des femmes et des jeunes filles... Contrairement aux plans de la Providence, le travail destiné, même après le péché originel, au perfectionnement matériel et moral de l'homme tend, dans ces conditions, à devenir un instrument de dépravation : la matière inerte sort ennoblie de l'atelier, tandis que les hommes s'y corrompent et s'y dégradent (pp. 651-652) ».

Les femmes mariées à l'usine.

Sauf des cas exceptionnels, la place de la femme mariée est au foyer. La femme est la prêtresse du foyer. Elle a une mission plus importante pour les États que de leur fournir des produits manufacturés : elle doit leur fournir des hommes. Encore, la quantité ne suffit-elle pas; il ne s'agit pas d'une simple besogne de procréation physique. La société vit de la valeur morale de ses citoyens et elle pâtit de leurs déficits. Un homme consciencieux, honnête, d'une parfaite droiture professionnelle lui est un bien; un homme malhonnête, un viveur, lui cause souvent un tort immense. La plus noble besogne qui soit est celle de la procréation et de l'éducation d'un homme; et l'expérience des siècles nous a montré en ce point l'influence énorme, exceptionnelle et irremplaçable, de la mère. Quand la mère est à l'usine huit heures par jour, on devine combien cette œuvre capitale d'éducation est forcément compromise, au plus grand dam de la société. L'on objecte que la femme mariée fait du

travail de qualité supérieure à celui de la jeune fille. Admettons-le. Mais le dilemme est celui-ci : ou bien de meilleurs souliers... à meilleur compte mais aussi de moins bonnes mères, moins d'enfants ou de moins bons enfants; ou bien, des souliers de moins bonne facture mais des mères de famille au foyer, plus d'enfants et des enfants mieux élevés. Notre régime économique préfère de meilleurs souliers... et de moins bonnes mères!

« C'est par un abus néfaste et qu'il faut à tout prix faire disparaître que les mères de famille, à cause de la modicité du salaire paternel, sont contraintes de chercher hors de la maison une occupation rémunératrice négligeant les devoirs tout particuliers qui leur incombent, avant tout, l'éducation des enfants » (p. 632).

La libre concurrence.

A côté de ces dérèglements d'ordre matériel, il en est un d'ordre intentionnel, de l'ordre des principes. Longtemps, sous l'enseignement du magistère du libéralisme, on avait cru qu'on pouvait :

« attendre du libre jeu de la concurrence l'avènement d'un régime économique bien ordonné » (p. 637).

La concurrence elle-même activait à la fois et limitait la production; celle-ci du reste était périodiquement ramenée à un juste niveau par le phénomène périodique des crises. Nous mesurons aujourd'hui avec étonnement la sérénité de ces économistes qui osaient prétendre bien ordonné un régime qui amenait périodiquement le grave désordre des crises avec tout le cortège de misères physiques et morales qui s'ensuivent. Nous déclarons aujourd'hui anarchique pareil régime. La libre concurrence, livrée à elle seule, a fait ses preuves depuis 100 ans : ces désordres suffisent à la condamner.

« De même qu'on ne saurait fonder l'unité du corps social sur l'opposition des classes, ainsi on ne peut attendre du libre jeu de la concurrence l'avènement d'un régime économique bien ordonné. C'est en effet de cette illusion, comme d'une source contaminée, que sont sorties toutes les erreurs de la science économique individualiste. Cette science, supprimant par oubli ou ignorance le caractère social et moral de la vie économique, pensait que les pou-

voirs publics doivent abandonner celle-ci, affranchie de toute contrainte, à ses propres réactions, la liberté du marché et de la concurrence lui fournissant un principe directeur plus sûr que l'intervention de n'importe quelle intelligence créée. Sans doute, contenue dans de justes limites, la concurrence est chose légitime et utile; jamais pourtant, elle ne saurait servir de norme régulatrice à la vie économique. Les faits l'ont surabondamment prouvé, depuis qu'on a mis en pratique les postulats d'un néfaste individualisme » (p. 637).

Ce n'est point la liberté totale qui répond au droit naturel, pas plus du reste que la réglementation totale. Il faut à la fois et de la liberté et de la réglementation. Quelles institutions nous fourniront ce double bienfait ? Ce n'est certes pas la dictature économique, immodérée et violente par nature. Lesquelles alors ? A l'avenir de répondre. On conçoit que ce n'est pas le rôle de l'Église d'entrer dans cette organisation technique. Elle se contente de rappeler les principes supérieurs qui devront les inspirer : justice et charité sociales.

On sait qu'en pratique le monde moderne évolue vers une organisation corporative à laquelle reviendrait ce rôle de direction des affaires. L'on voudra bien noter que l'encyclique *Quadragesimo anno* prône cette organisation corporative; toutefois elle insiste surtout sur le point de vue social de cette institution et peu sur son rôle économique.

La cupidité.

Il existe un autre dérèglement encore, d'ordre moral celui-ci, qui corrompt l'économie.

Les hommes sont mûs par « *une cupidité sans frein et un égoïsme sordide* », par « *une soif insatiable des richesses et des biens temporels* » (p. 650). Ce désordre moral est à la base de divers maux de caractère temporel, notamment la crise économique actuelle, qui a trouvé sa cause dans une intense surproduction, causée elle-même par la surcapitalisation des entreprises et la spéculation boursière. D'où sont venues ces dernières, sinon de la folie d'enrichissement rapide qui s'était emparée du cœur des hommes ?

L'Église se devait de rappeler cet élément moral : elle n'y a pas manqué. Sans doute elle ne condamne pas toute recherche d'argent. Mais elle la veut modérée, rationnellement et moralement réglée, et elle sait que pour obtenir la modération en ce domaine où l'homme, de tout temps, a péché, il n'est remède qui vaille les convictions chrétiennes et la persuasion de la valeur secondaire de l'argent au point de vue éternel.

La ruine des âmes.

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici permet de mieux apprécier les énormes dangers auxquels le régime moderne expose les âmes. C'est là sa responsabilité la plus grave, son plus grand désordre.

Pour ceux qui sont à la tête du régime économique, il est bien difficile de n'employer que des moyens légitimes de défense ou de production quand d'autres font peu de cas de l'honnêteté. Il est bien difficile de ne pas se blinder l'âme et de ne pas se montrer dur quand une concurrence ardente contraint à chercher toujours la diminution du prix de revient. Il est bien difficile au sein de l'âpre lutte économique, qui impose aigu le problème des débouchés, du prix de revient, qui nécessite un constant souci de perfectionner ses services, son outillage, d'avoir le temps, la pensée même de l'amélioration morale des conditions de travail. La production domine le producteur, les effrayants problèmes qu'elle pose l'absorbent, le hantent, le débordent : il en est souvent la première victime.

L'ouvrier est moins exposé en matière de justice, mais combien il l'est gravement dans sa foi et sa morale ! Le mélange des sexes dans les usines, le contact des jeunes filles avec les femmes mariées qui sont souvent celles-là qui n'ont pas d'enfants et n'en veulent pas avoir, la promiscuité des jeunes gens et des jeunes filles, les conditions même du travail, des transports, des repos, la propagande aisée des socialistes ou des communistes, les attaques contre la religion ou les prêtres, tout cela fait que l'ouvrier — comme en témoignent les résultats — court les plus grands dangers à l'usine pour sa religion et ses mœurs :

« il est exact de dire que telles sont, actuellement, les conditions de la vie économique et sociale qu'un nombre très considérable d'hommes y trouvent les plus grandes difficultés pour opérer l'œuvre nécessaire de leur salut éternel » (p. 650).

Qu'on ajoute à ces dangers qui résultent des conditions mêmes de la vie économique, ceux qui proviennent de l'organisation de nos plaisirs modernes, et l'on comprendra que l'Église soit angoissée de la situation présente pour le salut éternel des âmes.

III. Jugement d'ensemble.

Pour sévère qu'il soit, le jugement que l'Église porte sur le capitalisme qu'elle vient d'analyser, n'a pas de quoi surprendre celui qui se place au point de vue moral.

« Certes le regard que nous venons de jeter sur le régime économique moderne, a montré qu'il souffrait de maux très profonds » (p. 649).

L'on voit dès lors la fausseté des convictions du communiste et du bien-pensant dont nous parlions au début.

Au premier, il faut nier que l'Église bénisse le capitalisme et ait partie liée avec lui; l'Église, sans le moindre esprit partisan, admet dans le capitalisme ce qui est conforme au droit moral, elle réprouve ce qui en lui y est contraire : rien de plus, rien de moins. Au second, il faut répondre qu'un vrai chrétien, non seulement ne peut absoudre ou prôner en bloc le capitalisme concret tel que nous le voyons réalisé, mais que, patron ou ouvrier, il doit être le premier, en promoteur et en champion du droit, à en critiquer les abus et à promouvoir la disparition de ceux-ci.

Les catholiques, si hardis souvent en matière politique, ont paru non moins souvent timorés sur le terrain économique. C'est là le fait de catholiques. Ce n'est pas celui de l'Église. Et il est à souhaiter que les catholiques imitent l'exemple ou, mieux, suivent les directives de l'Église. Ils n'ont pas le droit de déclarer immoral ce qui ne l'est pas et de fraterniser avec les communistes et les socialistes; ils n'ont pas non plus le droit de déclarer

moral ce qui ne l'est pas et de sembler approuver, ne fût-ce que par leur silence, des abus trop réels. Fils de l'Église, ils doivent être fils du droit, ses défenseurs et ses promoteurs. Que, guidés par elle, ils jugent le capitalisme en toute vérité et sincérité, comme ils jugent le socialisme ou le communisme, et qu'ils travaillent, dans le respect des principes établis par l'Église, à la bâtisse d'un monde économique meilleur.

Conclusion pratique.

On nous demandera ce que peut faire un patron chrétien pour moraliser le régime. Il n'en est pas le chef, il n'en est qu'un des éléments : humble soldat ou simple officier dans une armée qui compte bien quelques chefs de bataillon, parfois un chef individuel de régiment — les « rois » d'une industrie — mais qui ne compte aucun chef suprême, au commandement efficace; curieuse armée où font loi et commandent les groupements amis ou rivaux qui se disputent les divers secteurs nationaux ou internationaux de la production. Que peut bien réaliser un unique soldat, voire un gradé, dans cette bagarre anonyme et géante ? Un patron chrétien de textiles peut-il, par exemple, du jour au lendemain, licencier son personnel féminin marié pour observer aujourd'hui la morale, et être obligé demain de fermer son usine ?

Le premier devoir du patron chrétien sera de moraliser d'abord ce qui dépend de lui, son usine. A-t-il souci non seulement des problèmes économiques, prix de revient, débouchés..., qui s'y posent, mais aussi des problèmes humains ? Veille-t-il à ce qu'en son usine ses ouvriers et ouvrières soient traités en hommes et non en machines ? Reconnaît-il notamment leur droit humain d'association et de syndicat ? On rencontre encore, hélas ! des patrons chrétiens qui n'admettent point chez eux de syndiqués, ou, pis encore, qui ne tolèrent pas de syndiqués chrétiens quand ils admettent des syndiqués socialistes ! Le droit d'association est un droit naturel qu'il y a positive injustice à méconnaître. Les ouvriers « ont certes le droit de s'unir en associations afin de pourvoir

à leurs intérêts » (Léon XIII. *Longinqua Oceani*, 6 Janv. 1895). « On ne peut refuser aux ouvriers chrétiens le droit de constituer des syndicats à eux » (Lettre de la S. Congrégation du Concile à Mgr Liénart, 5 juin 1929). Est-il soucieux, notre patron chrétien, de la moralité dans ses usines : dans l'installation de ses locaux, dans les directives sévères données à ce sujet à ses ingénieurs, à ses contremaîtres surtout, dans le contrôle efficace de l'observation de ses directives?... Est-il chrétien dans la qualité de ses rapports avec ses ouvriers, soit par lui-même, soit par ceux-là qui le remplacent? Il y a des patrons aimés, d'autres qui ne le sont pas. Pourquoi? Beaucoup tient à la manière : « La question sociale, disait Harmel, est une question d'égards ». Pas uniquement, sans doute, mais la remarque ne manque pas de justesse.

Que le patron chrétien agisse donc d'abord en son usine. « Si chacun balaie devant sa porte, la rue sera propre », dit un proverbe anglais.

Mais cela ne lui permettra pas de renvoyer ses ouvrières mariées? C'est vrai. Aussi faut-il joindre à l'action individuelle l'action en groupe. Au siècle dernier, sous l'injonction et la menace de la loi, l'ouvrier était un isolé. On sait les injustices historiques criantes auxquelles mena trop souvent ce libéralisme économique. Elles nous valurent le socialisme. Comment l'ouvrier, autrement dépourvu de moyens qu'un patron, a-t-il pu parvenir à modifier, voire en certains cas, à renverser la situation? Par la force de l'association, par le syndicat. Que les patrons catholiques se groupent, comme Léon XIII le leur demanda et comme ils l'ont fait en divers pays. Qu'ils s'entendent ensuite pour promouvoir ensemble un ordre économique plus chrétien soit par leur initiative commune, comme ce fut le cas des caisses d'allocations familiales, soit en soutenant l'État en ses efforts, comme l'occasion s'en présente aujourd'hui en Belgique pour le travail des femmes mariées. Tout patron a le devoir de conscience d'être favorable à toute mesure nationale ou internationale de nature à instaurer un régime plus conforme au droit naturel et chrétien, qu'il

s'agisse d'une meilleure répartition de la richesse, du paiement d'un salaire familial, de la diffusion du « propriétariat » ouvrier ou de meilleures conditions d'hygiène et de moralité des conditions de travail. Hélas! trop souvent dans le passé, maints patrons, même chrétiens, se sont montrés hostiles à toute législation sociale, ont prétexté des inconvénients, des impossibilités, ont prédit des cataclysmes... que l'expérience ultérieure démontrait parfaitement mythiques. Loin d'être un freineur ou un suiveur, le patronat catholique se doit, dans toute la mesure des possibilités économiques, d'être le chercheur et le promoteur d'une organisation plus humaine et plus chrétienne du travail. Il est des patrons chrétiens sociaux qui font leur devoir. Si hier ils avaient été plus nombreux, le socialisme n'aurait point acquis sa force économique et politique, ne leur aurait point créé tant de difficultés et n'aurait point déchristianisé tant d'âmes. L'œuvre à réaliser est une œuvre laborieuse. Les résultats pourtant ne s'en feraient pas attendre si d'une manière de plus en plus consciente et hardie les patrons d'aujourd'hui, les futurs patrons de demain, chacun pour leur part en leur usine, tous ensemble en leurs études, en leur action, en leur influence, s'efforçaient de mettre en pratique et de faire rayonner les directives salvatrices de l'Église.

Liége R. Boigelot, s. i.

LE CURÉ ET LA VISITE DES ÉCOLES

Législation ecclésiastique

« Tout ce qui a trait à l'éducation chrétienne (religiosa) de la jeunesse dans n'importe quelles écoles est soumis à l'autorité et au contrôle de l'Église (auctoritati et inspectioni) ». Ce principe général, souvent affirmé par les Souverains Pontifes et notamment par S. S. Pie XI dans son encyclique *Rappresentanti in terra* (31 décembre 1929), formulé par le Code de droit canonique (n. 1381), exprime le droit strict de l'Église en matière d'éducation religieuse. De là découle, poursuit le Code, § 2 et 3, le droit indirect, souvent illusoire, hélas! dans la pratique, de veiller à ce que, dans l'enseignement des branches profanes, rien ne se glisse qui contredise ou combatte les principes de l'éducation chrétienne, le droit aussi d'écarter les maîtres ou les livres qui constitueraient un danger pour la foi et les mœurs. De là surtout découle pour l'Église un double droit direct, et d'une immense portée, vis-à-vis de l'enseignement religieux dans ces écoles : 1) le droit d'approuver les livres à employer pour cet enseignement et les maîtres qui le donneront (a. 1381, § 3); 2) le droit de visite et d'inspection du cours de religion (a. 1382) dans toutes les écoles (quaslibet) et donc aussi dans les écoles communales.

Nous n'avons pas à discuter ici les nombreuses et diverses applications de ce principe selon les degrés différents de l'enseignement (supérieur, moyen, primaire) et la direction des écoles (direction de l'État, de religieux soit exempts soit non exempts, de laïques catholiques, de l'autorité diocésaine). Nous ne parlons ici que des écoles *primaires*, en Belgique, communales ou libres (1) et du devoir qui incombe au curé d'y

(1) Nous n'avons pas à traiter ici le cas des quelques écoles qui seraient exemptées de cette visite soit en vertu du droit commun soit en vertu d'un privilège.

promouvoir et d'y contrôler un enseignement solide et fructueux de la religion. Ce devoir s'impose tout particulièrement dans les écoles communales, plus dépourvues que d'autres de l'influence salutaire du sacerdoce catholique.

Le devoir de visite du curé a été nettement précisé par nos conciles provinciaux. Le concile de Malines (a. 192) prescrit au curé de visiter *chaque semaine* toutes les écoles libres ou officielles et lui fait à ce sujet plusieurs recommandations pratiques. C'est de cet article de Malines que s'inspirent les statuts correspondants de nos autres diocèses. Namur (*Statuta synodalia*, a. 354) déclare que la visite de toutes les écoles est un devoir grave (grave officium) pour le curé et qu'il ne peut s'en dispenser, sauf permission écrite de l'évêque. Liége est plus formel encore : le statut 225 (*Statuta dioecesis Leodiensis*) insiste sur la gravité de l'obligation (grave munus), impose la visite hebdomadaire pour toutes les écoles et même bi-hebdomadaire dans les paroisses où il n'y a qu'une école et où le curé a plus de loisir (plus otii); il fixe la durée de la visite à une demi-heure et demande qu'il soit fait une relation écrite des visites pour être remise à MM. les Doyens et transmise par eux à l'inspection ecclésiastique.

Cette sollicitude des évêques belges en cette matière est constante depuis 1842, date de la loi organique de l'enseignement primaire en Belgique. Dès le 26 janvier 1843, avant que la loi entrât en vigueur, les évêques adressèrent au clergé une longue lettre collective complétée en 1846 (1). Tout ce qui concerne l'importance de l'enseignement religieux, la façon de le comprendre et de le donner, est magistralement condensé en ces pages lumineuses, qui conservent toute leur actualité. Sept paragraphes ont trait à la visite des écoles et étudient les divers moyens de la rendre fructueuse. La circulaire de 1846, non moins importante, a pour but d'établir, autant que

(1) Ces deux documents ont été réédités en 1897 sous le titre : *Deux circulaires de l'épiscopat belge en 1843 et 1846 concernant l'enseignement de la religion et de la morale dans les écoles primaires.* Tournai, Société Saint-Augustin.

possible, l'uniformité d'enseignement religieux dans les divers diocèses de Belgique, en proposant une méthode d'application de la circulaire de 1843. Chaque évêque d'ailleurs a rappelé à plusieurs reprises le devoir de la visite aux prêtres, soit par des circulaires, soit par de nombreuses questions de conférences pastorales. Les *Collationes Namurcenses* tome I (1901-1902), p. 169, n. 2, donnent sur ce sujet une bibliographie suggestive pour le seul diocèse de Namur.

Législation civile belge.

La première loi organique de l'enseignement primaire date, on le sait, de 1842 : l'état de choses créé par cette loi dura jusqu'en 1879. Après la période de la « loi de malheur » (1879-1884) les droits de l'Église en matière d'enseignement religieux furent de nouveau reconnus par les lois du 20 septembre 1884, du 15 septembre 1895; c'est cette dernière qui a servi de base à la loi du 19 mai 1914 intitulée « loi organique de l'enseignement primaire ». Elle n'a apporté aucun changement aux dispositions de 1895; elle détermine la nature et l'étendue des droits du curé quant à la visite du cours de religion dans les écoles officielles ou communales; elle inscrit l'enseignement de la religion et de la morale au nombre des branches obligatoires de l'enseignement primaire et le place sous la surveillance des ministres du culte pour être donné par l'instituteur, s'il y consent, ou, à son défaut, par toute autre personne nommée par le curé, mais agréée par le conseil communal. Une autre disposition détermine l'heure de cet enseignement et prévoit que les enfants dont les parents en font la demande expresse pourront en être dispensés.

La loi de 1914 marque un recul sur la loi de 1842, en ce sens qu'aux termes de celle-ci le prêtre pouvait faire sa visite à n'importe quel moment et qu'il n'y était pas question de dispense du cours de religion ; elle en diffère encore en ce qu'elle permet à l'instituteur de refuser de donner lui-même le cours de religion ; mais telle qu'elle est, elle reconnaît et garantit suffisamment les droits de l'Église en matière d'ensei-

gnement religieux et présente différents avantages. Aussi les évêques de Belgique sont unanimes à en réclamer l'observation par le clergé.

Rappelons encore quelques dispositions complémentaires réglées par circulaires ministérielles.

La loi laisse le choix, pour le cours de religion, entre la première ou la dernière demi-heure du matin ou de l'après-midi : ce cours n'est pas nécessairement limité à une demi-heure par jour. Deux demi-heures peuvent y être consacrées, comme sous la loi de 1842, mais seulement avec le consentement du collège échevinal. Le choix de la demi-heure ou de deux, s'il y a lieu, doit se faire de commun accord avec le collège échevinal et le curé ; toute modification à l'horaire une première fois établi requiert l'accord des mêmes autorités.

L'expérience a démontré que la dernière demi-heure est la moins favorable à l'enseignement religieux.

Les ministres du culte sont seuls compétents pour donner, ou faire donner sous leur surveillance les cours de religion ou de morale. La règle générale est que le cours est donné par l'instituteur titulaire de la classe. Il peut cependant refuser. D'autre part le curé peut toujours, sans être obligé de fournir des motifs, refuser le concours d'un instituteur qui ne lui inspire pas confiance. Dans ce cas, il y a lieu pour le curé à choisir un remplaçant. Celui-ci pourra être un autre membre du personnel enseignant de l'école ou une personne non attachée à l'école. Dans le premier cas, l'autorité communale peut obliger l'instituteur qui a refusé, à remplacer dans sa classe le collègue qui a consenti à donner le cours de religion ; ou bien le ministre du culte ou son remplaçant peut, s'il le trouve utile, demander à l'instituteur de rester dans sa classe pendant le cours de religion, pour y maintenir l'ordre, car le maintien de l'ordre dans son école est sous sa responsabilité, et d'autre part l'instituteur doit se trouver dans sa classe pendant toute la durée des cours obligatoires. Dans le second cas, le remplaçant doit être agréé par le conseil communal endéans le mois de sa désignation. Le chef du culte peut désigner telle personne

qui lui paraît convenir, sans que le collège échevinal puisse lui refuser l'agréation. Il peut notamment déléguer des prêtres autres que ceux du clergé paroissial. Seules les personnes autres que le clergé et les membres du personnel enseignant ont droit à une indemnité. Elle est fixée à 1300 fr. par cours et par an ; elle n'est payée intégralement que pour autant que le cours soit donné à raison de six demi-heures par semaine La commune a le droit de majorer ce taux. Les chefs des cultes désignent seuls les livres destinés à l'enseignement de la religion et de la morale ; d'autre part, le conseil communal doit fournir gratuitement les manuels de catéchisme et d'histoire sainte aux enfants qui ont droit à l'instruction gratuite, et il doit faire distribuer des prix pour la religion, s'il en fait distribuer pour les autres branches. Le quatrième degré est d'institution assez récente ; notons qu'il doit comprendre aussi l'enseignement de la religion. Voici encore quelques réglementations qui s'inspirent du scrupule de la liberté de conscience et de la neutralité : les enfants dispensés du cours de religion peuvent entrer en classe une demi-heure plus tard ou la quitter une demi-heure plus tôt ; ils peuvent être mis en récréation ou réunis dans un local où ils apprendront leurs leçons ou feront leurs devoirs ; mais on ne peut leur donner alors des leçons sur les branches du programme : ils sont autorisés à ne pas assister à la récitation des prières au commencement et à la fin des classes. En dehors du temps consacré au cours de religion, si aucun enfant n'est dispensé de l'enseignement religieux, on pourra rappeler, à l'occasion, les vérités religieuses; mais (réglementation singulièrement désavantageuse pour les autres enfants), si un seul enfant est dispensé de cet enseignement on ne pourra rappeler ces vérités; on ne pourra non plus jamais rien dire de contraire aux cultes professés par les familles des enfants. Les circulaires ministérielles, on le voit, ont surtout le souci de respecter l'opinion des enfants dispensées des cours de religion.

Notons pour finir que la loi, en réclamant le concours des ministres des cultes, a rendu nécessaire l'inspection ecclésias-

tique du cours de religion. Elle ne peut en effet méconnaître l'autorité des chefs hiérarchiques des ministres des cultes. Elle a donc dû permettre à ceux-ci de contrôler l'instruction religieuse donnée à l'école. De là l'institution des inspecteurs diocésains principaux et adjoints. Toutes les écoles, dit l'arrêté royal qui les crée, seront visitées, au moins une fois par an, par l'un d'eux. Ils sont autorisés à faire cette visite, à toute heure de la journée scolaire; ils doivent être avertis, par les instituteurs, des congés extraordinaires : ils rendent compte de leur mission à l'autorité diocésaine. Ils doivent laisser assister à leur visite la personne chargée de l'enseignement de la religion, le ministre du culte, ainsi que l'instituteur en chef de l'école, s'il a consenti à donner son concours à l'enseignement religieux.

Quelques suggestions.

Il n'entre pas dans le cadre de cette étude de préciser le degré d'obligation de conscience de cette visite des écoles. Les documents ecclésiastiques cités emploient des termes qui semblent bien la tenir pour grave. Aussi, Mgr Gravez, évêque de Namur, dans une réponse aux questions de conférence pastorale déclare que cette obligation est grave *per se*, vu la gravité de la matière et de la fin de la loi et la volonté du supérieur clairement exprimée. (*Coll. des mandements*, Mgr Gravez, p. 490); il reconnaît cependant qu'il est moins aisé de déterminer les cas où le curé peut pécher gravement par omission et il conclut en disant qu'il a trop bonne opinion de ses chers coopérateurs pour supposer qu'un seul d'entre eux veuille s'exposer de gaieté de cœur à un semblable malheur ».

Ce qui importe ici c'est de suivre le curé dans l'exercice de cette importante fonction. Le fruit de la visite dépendra en grande partie de l'estime que le prêtre en aura conçue, de la haute idée qu'il s'en fera. Sans doute, la visite des écoles — surtout dans les paroisses populeuses — avec sa fréquente périodicité, ne présente pas toujours grand attrait ; après quelque temps elle peut apparaître fastidieuse, sembler une perte de temps au début de journées souvent chargées. Le

curé réagira par l'esprit surnaturel contre ces répulsions de la nature; il réfléchira aux réels avantages que procure cette visite ; il se recueillera quelques instants, dans une prière fervente, avant de prendre le chemin de l'école : le travail auquel il va se livrer n'est-il pas en définitive une prédication ? Si pourtant, au jour fixé, de trop lourds soucis l'absorbent, qu'il remette au lendemain sa démarche auprès de la portion choisie de son troupeau, plutôt que de les troubler par un manque d'affabilité; qu'il dépose du moins, au seuil de la classe, soucis et préoccupations pour ne les reprendre qu'à la sortie. Du reste il n'y a pas de jour strictement fixé pour cette visite; mieux vaut, à tout prendre, éviter une régularité qui ne tiendrait pas l'attention des maîtres en éveil. « L'école, dit un éducateur averti, Mr Overberg, (*La direction de l'enseignement religieux* p. 24) doit avoir tous les jours l'espoir de vous voir. Je dis l'espoir, parce que vous devez tâcher de rendre votre visite si agréable et si utile aux élèves que jamais vous n'en sortiez sans qu'ils se disent intérieurement : puisse-t-il revenir bientôt ! ». Ce qui est exigé pour les écoles communales, c'est que la visite ait lieu pendant la demi-heure consacrée à l'enseignement religieux.

Il n'est pas inutile de faire la remarque suivante dont l'expérience atteste l'importance : lorsque la leçon de religion se donne à huit heures, que le visiteur soit à son poste dès l'heure d'entrée en classe : il portera par là remède à un abus souvent constaté : celui de l'entrée tardive, sous prétexte d'attendre les manquants : il empêchera que la leçon ne soit réduite à un quart d'heure ou que le temps qui lui est consacré ne serve à l'organisation des cours suivants, Grâce à cette ponctualité, le visiteur pourra assister à la récitation de la prière ; il pourra même l'exiger, si elle n'est pas réglementaire, comme faisant partie intégrante de son cours. L'entrée en classe du visiteur peut concourir elle-même au succès de sa visite ; puisse-t-on dire de lui ce qu'on rapporte d'Overberg : « Dès qu'il arrivait au milieu des enfants, la haute gravité de son visage se transfigurait, pour ainsi dire, en une douce et

naïve bienveillance. Il saluait avec bonté son jeune auditoire. On ne ressentait pas seulement le bonheur qu'il éprouvait à enseigner ; on croyait encore goûter quelque chose de cette joie céleste des gardiens invisibles de l'enfance qui contemplent Dieu dans le ciel (l. c.) ».

Un point de la plus haute importance est le devoir de la bienveillance envers l'instituteur. La circulaire épiscopale de 1843 n'a eu garde de le passer sous silence : dans le même passage, elle trace avec netteté le programme de toute la visite.

« La visite de l'école durera une demi-heure. Vous vous informerez de la conduite des enfants, de leur assiduité, de leur application et de leurs progrès. Soyez parmi eux, dit-elle, comme un père au milieu de sa famille, mais toujours avec un air de dignité, tempéré par la bonté, qui vous fasse tout à la fois aimer et respecter. Ne parlez au maître, surtout devant les élèves, que selon les bienséances de votre état et du sien, afin de maintenir son autorité et d'obtenir que, de son côté, il fasse respecter la vôtre. Cette réciprocité d'égards est d'une haute importance pour l'avenir.

Interrogez les élèves sur le catéchisme, avec simplicité et douceur, ayant soin de vous mettre à leur portée, et d'éviter tout ce qui pourrait les troubler. S'il le faut, pour les mettre d'autant plus à l'aise, priez l'instituteur d'interroger lui-même en votre présence. Profitez de cette visite pour exciter l'émulation en accordant à la bonne conduite et à l'application des éloges ou quelque petite récompense, et en flétrissant la paresse et les autres défauts graves, par quelques mots de réprimande ou de blâme. Vous terminerez par une courte allocution. Si vous avez des observations à faire au maître, vous attendrez la sortie des écoliers ou vous le prendrez en particulier ».

Que de conseils dans ces quelques lignes! Insistons d'abord sur ce qui y est dit de l'attitude envers le maître. Les dispositions de celui-ci peuvent être plus ou moins favorables à la religion : il a cependant en sa faveur qu'il a accepté de donner le cours de religion. S'il s'acquitte de ses fonctions en honnête homme, le curé peut et doit être content; qu'il évite de l'énerver, de le harceler par des exigences qui l'indisposeraient ou par

une attitude qui le blesserait; la bienveillance soutenue du curé peut l'amener à une meilleure compréhension de ses devoirs, tandis que certainement les manques d'égards ne feront que l'aigrir et lui ôter le peu de zèle qu'il garde pour son cours. Les inspecteurs diocésains, dont l'expérience est concluante en la matière, affirment que la courtoisie, les encouragements qu'ils témoignent à des instituteurs non pratiquants leur font un bien appréciable, aplanissent des difficultés, ménagent des réconciliations avec la pratique religieuse. Que les curés qui ont le bonheur de posséder dans leurs écoles communales des instituteurs chrétiens, dévoués à l'enfance et aux œuvres catholiques, s'estiment grandement heureux! Qu'ils les traitent en véritables auxiliaires pour le bien de la paroisse, et qu'ils se gardent avec soin de leur tenir rigueur de l'un ou l'autre manquement dont ils ont pu se rendre coupables, même en dehors de leurs fonctions, de l'un ou l'autre défaut de caractère qu'ils ont à se reprocher! Que celui qui est sans péché...

La circulaire de 1843 contient encore au § 26 une recommandation relative au personnel féminin des écoles, dont chacun appréciera la justesse et le bien fondé : « Vous ne perdrez pas de vue, dit-elle, qu'il y a des devoirs à remplir, et des bienséances particulières à observer dans vos rapports avec les élèves des écoles des filles et avec les personnes de leur sexe qui sont chargées de les instruire, afin que nul prétexte ne soit fourni à la malveillance et que les moindres apparences du mal soient évitées avec soin ».

La circulaire de 1843 semble supposer que le visiteur interroge lui-même sur la leçon du jour, qu'il s'est fait préalablement indiquer et qu'il ne recourt qu'exceptionnellement à l'interrogation faite par le maître. Plusieurs prêtres qui ont rempli en différents endroits le ministère de la visite estiment que ce système, offrant certaine allure d'inquisition, peut froisser la susceptibilité de certains maîtres; aussi préfèrent-ils une méthode combinée : il vaut mieux, pensent-ils, commencer la leçon par l'enseignement du maître; cette attention lui fait plaisir parce qu'elle lui donne l'occasion de montrer ses apti-

tudes et sa bonne volonté. Après quelque temps, le visiteur pourra risquer une intervention adroite et courtoise, soit pour confirmer ce que le maître vient de dire, soit pour relever une inexactitude des élèves, soit encore pour donner une explication jugée opportune. Il priera alors le maître de continuer et la leçon s'achèvera plus facilement par l'intervention successive des deux autorités en présence, pour le plus prand profit des élèves. On convient cependant qu'il est difficile de fixer, *ne varietur*, une règle applicable à tous les cas; la méthode doit s'adapter avant tout aux circonstances concrètes : l'essentiel est de ne pas laisser, par la visite, l'impression d'une inquisition, mais plutôt d'une démarche amicale de la part du visiteur, encourageante pour l'instituteur.

Mais, dira-t-on peut-être, quel besoin peut avoir le curé de donner, dans ce cours très élémentaire, des explications d'allure dogmatique et morale, et dès lors que vient faire son intervention ? Le programme des cours de religion dans les écoles primaires est clairement déterminé par l'autorité ecclésiastique supérieure et l'inspection du curé a pour but de le faire observer. Ce programme comprend certes principalement l'étude des prières et de la lettre du catéchisme diocésain, indispensable au fruit du catéchisme paroissial préparatoire à la communion; c'est donc sans doute à l'étude de la lettre du catéchisme qu'il faut s'attacher d'abord. Si l'instituteur n'est pas chrétien, il est même préférable qu'il s'en tienne à ce strict minimum, en y ajoutant l'explication grammaticale des mots et des phrases, la récitation en texte continu, le résumé succinct des leçons. Mais s'il est chrétien et instruit de sa religion, rien n'empêche — surtout envers les élèves les plus âgés — qu'il entre dans des explications un peu plus détaillées, qu'il donne des exemples pris de la Bible, etc.; le cours en sera plus intéressant et plus attrayant. Dans l'un ou l'autre cas, l'intervention du visiteur pourra être très utile.

Ces visites peuvent être en outre l'occasion de diverses initiatives apostoliques. Un prêtre, qui a longtemps visité ainsi les écoles communales composées d'éléments parfois hostiles

ou indifférents, fait la remarque suivante : ces visites fournissent l'occasion de s'assurer si tous les enfants, dont beaucoup appartiennent à des milieux non pratiquants, connaissent leurs prières, les principales vérités et les grands devoirs du chrétien et s'ils sont capables de les remplir : elles permettent de connaître les enfants en âge de faire la communion, de leur recommander la confession, l'assistance à la messe le dimanche, etc. Elles donnent, aux yeux des enfants, de l'importance au cours du catéchisme. Elles peuvent amener à nouer et à entretenir certaines relations — discrètes et prudentes — avec des maîtres non chrétiens. Il se peut qu'elles montrent au visiteur tel ou tel manquement au règlement sur la matière et lui donnent l'occasion de le redresser avec adresse et diplomatie, en s'y reprenant à plusieurs fois, si c'est nécessaire. Il est à peine besoin de dire que la moindre observation péjorative ne doit pas être faite au maître en présence des élèves; c'est peut-être le point sur lequel les instituteurs sont le plus susceptibles; c'est pour ne pas avoir observé scrupuleusement cette directive que certains curés ont parfois des mécomptes à l'occasion de leurs visites; par contre un mot de félicitations ou d'encouragement sur quelque exercice mieux exécuté par le maître produit toujours d'heureux résultats. Aux lecteurs désireux d'avoir plus de détails sur la méthode d'enseignement du catéchisme à l'occasion des visites, nous signalons un article particulièrement bien documenté, intitulé : « L'enseignement de la religion aux enfants » paru à Louvain en 1920, dans la revue « L'Action catholique » et dû à la plume avertie du Chanoine Flamion, ancien inspecteur diocésain principal.

La circulaire de 1843 demande que la visite se termine par une courte allocution. Ce terme n'a rien qui doive effrayer ou faire reculer. Il ne s'agit pas d'un sermon ni d'une conférence, mais d'un entretien simple et paternel, ne dépassant pas cinq minutes, ne nécessitant aucune recherche dans la forme et portant sur quelque sujet religieux à la portée des enfants. Cet entretien cependant aura dû être prévu et préparé : jusque dans ces modestes occasions, tant vaut le profit ou le résultat

que vaut la préparation. Quelle en sera la matière ? Il visera toujours au développement de l'esprit de foi, à l'entretien des pratiques et des vertus de la vie chrétienne, mais il variera suivant les circonstances de temps et de lieux, voire même suivant le tempérament spirituel des paroisses. Une des préoccupations les plus habituelles du pasteur sera d'exciter son petit auditoire à bien célébrer les dimanches, les principales fêtes de l'année. L'allocution d'une visite faite le samedi, la veille d'une fête ou un lundi, aura naturellement comme objet la sanctification du dimanche ou de la fête par l'assistance à la messe, la confession, la communion, ou un petit examen sur la façon dont les enfants ont passé le dimanche, célébré la fête; elle donnera lieu à plus d'une réflexion pouvant produire une salutaire impression. A quelque jour qu'elle se fasse, la visite procure au curé une excellente occasion de présenter quelques explications très simples concernant la liturgie, le cycle des mystères et des fêtes, les cérémonies plus spéciales à la paroisse. Signalons au lecteur comme guides en cette matière : « *Le Bulletin paroissial liturgique* » de l'abbaye de Saint-André par Lophem, avec ses nombreuses sections et références et « *Le petit Manuel de liturgie* » composé par un curé du diocèse de Namur, bref résumé des éléments et des fonctions liturgiques.

Un curé averti trouvera dans ces entretiens une occasion très favorable de préparer les tout petits à la première confession et à la première communion, d'initier graduellement ceux qui ont communié dès l'âge de sept ans à des confessions et communions plus éclairées et plus fructueuses, d'expliquer le fonctionnement des œuvres destinées à l'enfance, telles la croisade eucharistique, la garde d'honneur, la Sainte Enfance, la prière pour les missions, etc. Si les sujets traités restent anciens quant à la doctrine, ils seront nouveaux par l'allure et la tournure qu'il leur donnera : *nova et vetera.*

On trouvera un excellent choix de 40 sujets d'entretiens pour les visites dans la réponse aux questions de conférence pastorale de 1873, en date du 18 janvier 1874 (*Mandements* de Mgr Gravez, p. 440 ss.). La plupart ont conservé toute leur

actualité ; ils aideront en tout cas, à en trouver d'autres qui soient encore mieux adaptées aux circonstances actuelles. L'ouvrage si apprécié en son temps : « *De la direction de l'enseignement religieux* » par Mgr Cousot, donne, lui aussi, le schéma de nombreux sujets d'exhortations : il les série comme suit : 1) Sujets tirés de l'Écriture : Ancien et Nouveau Testament. 2) Sujets tirés de l'histoire de l'Église ou des saints. 3) Sujets tirés du chapitre des vertus. 4) Sujets tirés des leçons expliquées.

Faut-il encore, en terminant, mentionner les objections parfois soulevées contre la visite du cours de religion ? Non seulement elles tombent en face de la volonté clairement manifestée de nos supérieurs ecclésiastiques, mais elles ne reposent sur aucun fondement sérieux. Elles se résument à peu près toutes dans ce dilemme : l'instituteur est ou mal disposé à l'égard de la religion ou lui est favorable et se montre bon chrétien : dans le premier cas rien à faire, aucun résultat n'est à espérer ; dans le second, la tâche imposée pour la visite est inutile ; dans l'un et l'autre cas, les catéchismes paroissiaux sont là qui suffisent à l'instruction religieuse des enfants.

Nous avouons n'avoir jamais compris semblables objections. Comme s'il n'était pas de la plus élémentaire diplomatie, même en se plaçant au simple point de vue légal, de profiter de toutes les occasions que nous avons de faire du bien et de propager la doctrine de vie dont nous sommes les dépositaires ! Ne craindrions-nous pas de nous voir enlever quelque jour un moyen de propagande dont nous n'aurions pas apprécié toute la valeur et que nous n'aurions pas employé comme nous aurions pu ? Grâce à Dieu, ce danger n'est pas à redouter ; nous savons combien nos confrères apprécient et savent utiliser le grand bonheur de pouvoir pénétrer dans toutes les écoles et d'y donner ou d'y faire donner un enseignement religieux fructueux aux enfants qu'ils aiment de toute leur âme, parce qu'ils sont la partie choisie de leur troupeau et l'espoir de leur paroisse et de l'Église.

Chan. THEISSEN, *SS. Can. Bac.*
Doyen de Bouillon.

LES CONTREFAÇONS DE L'ESPOIR EN DIEU

Il y a grande utilité à confronter avec la véritable espérance les contrefaçons de cette excellente vertu ; car elles risquent de la discréditer, sinon de la supplanter. Ce sont la présomption *ignorante* et la présomption *paresseuse*. Quant à la présomption *orgueilleuse*, nous n'avons rien à en dire ici : cet excès de confiance en soi ne simule évidemment point la confiance en Dieu, à laquelle il s'oppose ouvertement comme le désespoir lui-même. Mais les deux autres présomptions passent trop souvent pour une authentique confiance en Dieu. C'est leur trait commun. Elles se distinguent en ceci que l'ignorante *minimise* les dons divins *réels* qu'elle prétend espérer, tandis que la paresseuse *magnifie* les *fictions* misérables qu'elle espère à la place des dons divins.

La Présomption ignorante.

Il est sûr que l'ignorance nourrit beaucoup d'espoirs humains. On a beau dire : Qui veut peut ; il n'y a que le premier pas qui coûte ; la fortune favorise les audacieux, etc. ; l'expérience à ces belles sentences oppose des faits : plus l'homme réfléchit, plus il hésite à entreprendre ; la plupart des entreprises échouent, et les privilégiés qui réussissent attribuent leur succès au hasard ou à la Providence, avouant que, s'ils avaient prévu ce qui les attendait, ils eussent désespéré d'aboutir. Il n'en va guère autrement de l'espoir en Dieu : beaucoup ne comptent sur le don de Dieu que parce qu'ils en ignorent l'immensité. S'ils apprenaient ce qu'est la vie éternelle, qu'ils font profession d'espérer, ou le pardon des péchés, qu'ils comptent bien obtenir à volonté, à moins qu'ils n'eussent en même temps de l'infinie Bonté une tout autre idée que celle qu'ils ont forgée à leur image, on les entendrait, déchirant brusquement le semblant de confiance qui masquait leur désespoir profond, s'écrier avec une sincérité effroyable : « Le ciel n'est pas fait pour nous ! » — « Nos péchés sont trop grands pour que Dieu les pardonne jamais ! »

Mais, pour espérer la béatitude, telle qu'ils l'imaginent, ou la rémission des « peccadilles » dont ils ont conscience, point n'est besoin, concédons-le, d'une foi héroïque. Quand ils disent allégrement : « Dieu est trop bon pour me damner » — « Dieu est assez

bon pour me pardonner », ils veulent dire à coup sûr : « Dieu serait bien cruel s'il me damnait » — « Dieu serait joliment vindicatif s'il me refusait le pardon ». Comment une confiance à ce point rétrécie mériterait-elle encore le nom d'une vertu ? C'est réellement un vice : la *présomption ignorante.*

C'est surtout en méconnaissant la gravité du péché ou le prix du pardon, que la présomption ignorante prépare en secret le désespoir. Qui minimise ses dettes s'endort assuré de faire face à l'échéance, néglige d'amasser la somme nécessaire et, l'heure venue de s'acquitter, n'a plus qu'à se déclarer insolvable.

La vraie confiance en Dieu n'a que faire du vain prétexte que le péché est peu de chose ou qu'il en coûte peu à Dieu de l'effacer : elle s'inspire uniquement de l'infinie miséricorde dont elle se fait la plus haute idée. Elle magnifie cet attribut cher à Dieu, autant que la présomption l'avilit. Quand le péché apparaîtra dans toute sa hideur, la confiance osera encore espérer le pardon, tandis que la présomption, perdant son appui, s'abîmera dans le désespoir.

Si le présomptueux minimise le péché dont il escompte la rémission, c'est qu'il doute évidemment de la clémence infinie. Il est plus facile de croire à l'insignifiance du mal qu'à l'immensité de la miséricorde. Avouons-le : la vraie confiance en Dieu exige une foi naturellement impossible. Pour attendre le pardon, dans l'économie actuelle du salut, ne faut-il pas avoir l'audace de dire à Dieu : « Faites-Vous homme comme moi, prenez sur Vous mes péchés et mourez à ma place ! » Certes, pour espérer le pardon dans ces conditions, il faut pousser la confiance loin, mais celui qui l'aurait vraiment cette confiance, trouverait-il encore le triste courage d'offenser son Sauveur ? Sans doute il est difficile parfois d'éviter le péché, mais il n'est pas moins ardu d'espérer vraiment le pardon. Voilà pourquoi, si Dieu menace fort pour nous détourner des chemins scabreux, plus fortement Il promet le pardon pour nous relever après la chute. Pensez-vous que la révélation insisterait tant sur la miséricorde s'il était si commode d'y croire ? Pour nous jeter dans les bras d'un Dieu offensé, il ne faut rien moins que le feu de l'enfer derrière nous et, devant nos yeux, le Christ en croix suppliant son Père d'avoir pitié de nous.

Le pardon n'est pas le seul don de Dieu dont l'homme méconnaisse le prix. Y a-t-il un seul don surnaturel que, laissés à nous-mêmes, nous aurions l'audace d'espérer sincèrement ? Sans

doute l'homme est naturellement ambitieux. Adam n'a-t-il pas péché dans l'espoir fou de devenir semblable à Dieu ? Mais quelle idée se faisait-il alors de la divinité ? Son péché n'était pas de vouloir ressembler à Dieu, puisque Dieu avait créé l'homme à son image ; c'était précisément de renier l'empreinte de l'Amour infini et d'imaginer, à la suggestion de Satan, un tyran jaloux à la place du Père miséricordieux. Voilà le Dieu qu'Adam voulait devenir, et pour cela il lui suffisait d'écouter la voix de sa nature. Mais, pour retrouver la vie divine perdue par le péché, pour aspirer à l'idéal surnaturel que le Christ, nouvel Adam, est venu nous remettre sous les yeux, il faut tout autre chose qu'une ambition naturelle, il faut au contraire vider son cœur de tous les désirs de la chair et du sang, se perdre, se renoncer, mourir. Désormais l'espérance est inséparable de l'abnégation totale. N'est-il pas évident qu'elle dépasse toutes nos possibilités naturelles ?

C'est que le vrai Dieu n'est point le grand égoïste que la raison déchue se plaît à imaginer. La perfection n'est pas de faire le surhomme, de ramener tout à son intérêt personnel ; c'est d'être miséricordieux comme le Père céleste, de se donner comme Lui aux amis et aux ennemis, aux ingrats comme à ceux qui paient de retour. Pour espérer chrétiennement, il faut croire à la Charité : nous savons en effet que Dieu n'est pas l'éternel solitaire, immobilisé dans l'amour d'une personne unique, qu'Il est Trinité, Amour en mouvement perpétuel, Don de soi intégral, gratuit et tellement nécessaire à son essence intime que, si par impossible une des trois Personnes se réservait la moindre perfection, la Nature divine serait réduite à rien.

La Charité, voilà le dogme le plus difficile à croire, la vertu naturellement la plus ingrate à ambitionner. « Dieu est Charité ». Ce serait peu que cette parole inspirée. Révélée en termes humains, fût-elle appuyée par des miracles éclatants, elle n'échapperait point aux gloses qui obscurcissent ou énervent. Plutôt que se renoncer, l'humanité ferait de la « Charité » une forme supérieure d'égoïsme. Voilà pourquoi le Verbe s'est fait chair et s'est donné en nourriture après s'être immolé pour nous. A ce trait divin, aucun commentaire retors n'enlèvera la droiture originale.

Si le Christ est Dieu, il est évident que Dieu est charité. Cela est tellement clair que, désespérant d'échapper autrement à la conclusion, le juif égoïste, le païen égoïste, l'égoïsme antique et

l'égoïsme moderne toujours ont proclamé et proclameront toujours que le Christ, qui a passé en faisant le bien et s'est offert pour la rançon du genre humain, que cet homme tout charité, à cause de cela même et nonobstant toute preuve contraire, ne peut pas être Dieu ! C'est le mystère de la croix, scandale pour les Juifs, folie pour les Gentils, mais pour nous, croyants, révélation éblouissante de l'Essence de Dieu.

Nous avons l'espérance du salut si nous croyons vraiment que Dieu peut faire de nous d'autres Christs, des hommes oublieux d'eux-mêmes et dévoués aux autres, et si nous désirons sincèrement devenir tels et le rester éternellement. Mais ne nous flattons pas d'espérer comme il le faut, si pour nous le salut n'est que la préservation d'un feu intolérable. Hélas ! mis en demeure de choisir, combien de croyants, de pseudo-croyants, préféreraient le néant assuré à l'angoissante incertitude « ciel ou enfer » ! Tant il est vrai que le ciel n'est pour eux que la délivrance de l'enfer.

On peut se demander si l'erreur des quiétistes n'est pas venue, en partie du moins, de la confusion entre la véritable espérance et ses contrefaçons. Comment l'abnégation totale pourrait-elle induire au mépris de l'espérance chrétienne, laquelle suppose en réalité le renoncement à l'amour-propre ? Tous les « beaux désespoirs » seraient à flétrir comme des hérésies ou des blasphèmes, s'ils n'étaient au fond une réaction contre la vulgaire espérance à bon marché que nous appelons la présomption ignorante.

La Présomption paresseuse.

C'est la présomption qui compte tellement sur Dieu qu'elle transfigure la paresse en abandon total. Elle séduit les téméraires, tandis que les timides, en voulant l'éviter, n'osent plus se confier autant qu'ils le devraient. Notre dessein est de la remettre à sa place, c'est-à-dire nullement, comme on le croit généralement, au delà, mais *bien en deçà de la confiance en Dieu la plus circonspecte*. Ainsi nous enlèverons aux insouciants et aux timorés l'illusion commode dont se nourrit leur paresse, l'apparence chez les uns de pousser à l'extrême l'abandon à la Providence, chez les autres, de retenir cet abandon dans les limites requises.

Est-ce flétrir la présomption que d'y signaler un excès de confiance ? C'est lui faire trop d'honneur. Pour qu'il y eût place à la présomption au delà de la confiance, il faudrait que celle-ci reçût

des bornes non de l'étroitesse du cœur humain mais de la Bonté divine elle-même. Or, loin de décourager nos espoirs, Dieu les met au défi de vaincre sa générosité. En tout cas la victoire restera à l'Infini, mais nous lui laissons la victoire trop facile. Rares les grands cœurs qui, forts contre Dieu, ne L'obligent point à triompher sans gloire.

Quand on parle des limites de la bonté de Dieu, qu'on ait donc la délicatesse de noter qu'elles ne viennent pas de Lui mais de nous. « L'amour divin n'a de bornes que les refus opposés par nos libertés. Encore ne tient-il nul compte de nos refus partiels et provisoires, quelque graves et répétés qu'ils soient. Une seule chose le désarme : un refus décisif et irrémédiable » (Sertillanges, O. P., *Catéchisme des Incroyants*, tome 2, p. 193). Voilà qui répond bien à l'idée que nous nous faisons de la Charité infinie, mais comment lire sans répugnance ces lignes désolantes d'un auteur d'ailleurs très recommandable : « Que la bonté de Dieu à notre égard ait des bornes, mais tout le proclame : et l'enfer, et la douleur, et le mal, et jusqu'à ces médiocres jouissances qui bientôt nous lassent... Faisons-nous bien humbles et comme timides devant ces redoutables limites de la bonté; craignons de les dépasser » (*Pratique progressive de la confession*, II, 3me éd., p. 26 sv.). Non, ne craignons point d'aller au delà, craignons plutôt de rester trop en deçà des offres splendides, des avances insoupçonnées que la munificence infinie prodigue même aux moins avantagés d'entre nous.

Mais, dira-t-on, n'est-il pas bon que les pécheurs invétérés craignent de lasser la miséricorde ? « Pour éviter les rechutes, dit saint Alphonse de Liguori, j'engage (la religieuse imparfaite) à avoir toujours présente à la mémoire cette grande maxime enseignée par saint Basile, par saint Jérôme, par saint Augustin et par d'autres Pères, et fondée sur les divines Écritures, à savoir que Dieu a compté à chaque personne le nombre des péchés qu'il consent à lui pardonner, et que, ne connaissant pas ce nombre, chacun de nous doit craindre qu'en ajoutant un nouveau péché à ces anciennes fautes, Dieu ne l'abandonne et qu'il ne soit perdu pour toujours... Que d'âmes avec la fausse espérance du pardon se sont perdues misérablement » (*La Religieuse sanctifiée*, ch. 5). Est-ce bien ainsi qu'il faut présenter l'action divine ? Non, Dieu ne se lassera point de pardonner, mais le pécheur, hélas, se lassera de demander pardon. Oui, il y a quantité de pécheurs présomptueux, mais leur présomption n'est qu'un défaut de confiance et comme un désespoir honteux.

Considérons le cas, malheureusement fréquent, du pécheur qui néglige de faire pénitence, sous le beau prétexte que Dieu est assez bon pour lui pardonner sans aucun effort de sa part. Évidemment Dieu est *assez* bon pour passer l'éponge, mais Il est *trop* bon pour se contenter d'un si pauvre geste. En requérant au préalable la contrition que Lui seul peut donner, Il se montre plus généreux que s'Il pardonnait avant tout repentir, comme nous serions nous-mêmes plus cléments si, au lieu d'oublier simplement les torts de notre ennemi, nous l'amenions doucement à les reconnaître et à les réparer. En réalité, le présomptueux n'escompte aucunement un pardon trop large ; il rogne au contraire le pardon offert et n'en prend que le morceau dont s'accommode sa paresse.

Du moins ce morceau-là, l'emportera-t-il en paradis ? On a vu des présomptueux différer leur conversion jusqu'à la dernière heure et réussir alors, semble-t-il, l'œuvre de leur salut. On a vu la grâce fondre soudain sur des pécheurs endurcis et les jeter malgré eux, pour ainsi dire, dans les bras de la miséricorde. Qu'on admire dans ces rencontres exceptionnelles une éclatante manifestation de la solidarité chrétienne, c'est parfait, mais bien à tort y applaudirait-on le plus beau triomphe de la Bonté divine. Cette victoire de la dernière heure est au fond une demi-défaite. Qui compte là-dessus désespère en ayant l'air d'espérer ; resserre la confiance loin de l'exagérer. Car la pleine espérance n'attend pas seulement le salut final, mais les moyens d'y parvenir. J'entends les moyens normaux, ceux que Dieu nous a promis et qu'il donne le plus volontiers, parce que les plus dignes de Lui. Pour arriver au ciel, Notre-Seigneur ne nous a révélé que la voie commune et royale de la croix, la meilleure évidemment et la plus sûre, non point qu'elle exige un moindre apport de Dieu, mais au contraire parce qu'elle est pavée d'un bout à l'autre des dons divins les plus excellents. Pénétrons-nous bien de cette vérité : ce sont les dons les plus riches que Dieu trouve plaisir à répandre, ce sont ceux-là seulement qu'on peut toujours espérer. S'il est téméraire de compter sur une intervention extraordinaire, c'est précisément que l'infinie Bonté l'opère à contre-cœur, comme une image d'elle-même trop peu fidèle pour être aimée. Ces sentiers, que le Christ n'a pas frayés, font honte à la Miséricorde. Vainement les chercherait-on sur la carte de la Révélation. Il déplaît à Dieu de donner avec parcimonie, et l'on risque fort de ne rien recevoir du tout si l'on s'obstine à demander très peu.

On ne saurait trop demander, et même on a d'autant plus de chance d'être exaucé qu'on ose demander davantage. Objectera-t-on la présomption des fils de Zébédée? Ce n'était point de leur part excès de confiance, c'était ou bien présomption orgueilleuse, s'ils pensaient avoir des titres aux premières places de la cour céleste, ou bien plutôt présomption ignorante, s'ils n'avaient d'yeux, comme il paraît bien, que pour la gloire et le repos, ne soupçonnant pas ce qu'ils demandaient en réalité, à savoir la plus large part au calice d'amertume. Mais que de saints ont postulé l'honneur d'être crucifiés avec Jésus-Christ, la grâce la plus sublime qu'on puisse attendre de Dieu. Osons-le dire : si cette demande est sincère, si l'audace quelle suppose vient non de la surestimation de nos infimes possibilités mais de la confiance héroïque en la toute puissante Bonté, elle sera certainement exaucée (1). L'illusion serait ici de nous dissimuler notre lâcheté profonde, ou encore d'en espérer la guérison subite. Ce miracle extraordinaire, en effet, prouverait moins de miséricorde en Dieu que la cure normale et progressive, où la grâce surnaturelle et l'effort naturel, loin de se borner mutuellement, se multiplient heureusement l'un l'autre.

La foncière illusion chère à notre paresse autant qu'à notre orgueil, fait de notre coopération la rivale de l'action divine. En agissant nous-mêmes nous dispenserions Dieu d'agir; en nous abstenant, nous Lui fournirions une belle occasion d'intervenir! C'est la vulgaire *tentatio Dei*, anthropomorphisme à peine excusable, car même d'homme à homme cette balance n'est pas toujours vraie. De Dieu à nous elle est invariablement fausse. Si parfois la Providence choisit les pauvres et les faibles pour exécuter de grandes œuvres, c'est qu'il sont moins exposés à compter sur eux-mêmes, mais Elle ne les dispense pas pour autant de recourir aux moyens humains. La dispense du moins ne se présume pas, et elle n'est pas digne d'être demandée ou espérée. Dieu l'imposera peut-être, pour mieux faire voir sa présence, mais ce miracle n'enrichit pas l'acteur : s'il est don, c'est à l'égard des spectateurs.

(1) « Il y a un temps où, chaque matin, à Saint-Sulpice, devant un autel qui me plaisait, j'allais demander à Dieu de me faire souffrir. J'ai été royalement exaucé. Quand on demande à Dieu de souffrir, ajouta-t-il avec son rire douloureux appuyé d'un regard à la fois candide et moqueur, on est toujours exaucé! » (Parole de Léon Bloy à Léopold Levaux, citée dans : *Quand Dieu parle*, Bloud et Gay, 1926, p. 165).

Notre action fait partie du don divin. C'est avec elle que le don prend toute sa valeur. Moins bon, Dieu aurait imposé ses faveurs. Infiniment bon, Il préfère les offrir. Au lieu de tirer Lui-même une pièce de son trésor et de nous la mettre dans la main, Il ouvre ses coffres et nous invite à y puiser à volonté. Certes, nous ignorons la mesure de grâces qu'Il veut mettre à notre disposition : Dieu est libre. Mais la dernière limite à ses dons viendra de nous, non de Lui. Certains se plaignent amèrement que Dieu leur ait imposé l'existence, ou plutôt la conscience et la liberté. Mais ces dons-là ne pouvaient être reçus autrement, du moins en germe. Aussi bien est-ce en germe seulement que Dieu les impose, faisant dépendre de nos efforts leur développement et leur mesure définitive.

D'autres font grief à Dieu de n'avoir pas imposé à tous la pleine mesure, cette infinité relative qu'Il savait d'avance inaccessible aux efforts les plus héroïques. Mais le don, matériellement plus grand, une fois imposé, ne serait-il pas défloré ? L'absence de risques, dans l'hypothèse susdite, n'est-elle pas la preuve que le bien y serait moindre en réalité ? Car « l'extrême bien entraîne toujours la possibilité de l'extrême mal. L'univers a trop de sommets pour n'avoir pas d'abîmes » (Sertillanges, *Catéchisme des Incroyants*, II, p. 212).

Ajoutons que la solidarité chrétienne remédie autant que possible au risque inévitable des défaillances individuelles. *In Christo Iesu* que de suppléances à notre infirmité ! *Per Dominum nostrum Iesum Christum* que de faciles prières auront l'efficacité d'énergies surhumaines ! C'est ainsi que dans le sacrement de pénitence l'attrition suffit au pardon, qui requiert ailleurs la contrition. Se prévaloir, comme il arrive, de cette solidarité mystérieuse avec le Christ pour relâcher l'effort personnel, voilà sans doute une forme de présomption paresseuse. Dira-t-on que celle-là du moins pèche par excès, et non par défaut de confiance ? Il faudrait bien l'avouer, si, comme Pascal le fait dire à ses adversaires dans la *Dixième Provinciale*, c'était un avantage de pouvoir impunément se dispenser d'aimer Dieu de tout son cœur ! Mais y a-t-il un moraliste assez relâché pour joindre au *Discours sur la montagne* cette sentence monstrueuse : « Il a été dit aux anciens : vous aurez la contrition parfaite de vos péchés » et moi je vous dis : « Contentez-vous d'un repentir imparfait ! » Ah ! certes non, le sacrement n'est pas une invitation à relâcher notre effort personnel ! Il hâte notre réconciliation avec Dieu, et par conséquent aussi cet amour parfait qui fleurit sur

l'âme réconciliée. *Attritus actu fit virtute sacramenti habitu contritus.* L'attrition ne suffit donc qu'avec le désir (implicite) de la contrition. Qui refuserait l'amour ne pourrait rentrer en grâce avec lui. Sous la loi nouvelle, le Père sort au devant de l'enfant prodigue; mais c'est pour le ramener plus tôt à la maison et non pour s'établir avec lui au milieu de la route. Dieu ne pourrait réduire ses exigences sans amoindrir ses faveurs, puisqu'Il donne ce qu'Il demande. Et voilà pourquoi, comme on le voit clairement dans le *Discours sur la montagne*, ce sont des exigences plus grandes qui font la supériorité de la loi nouvelle, car elles entraînent des promesses plus riches et des moyens de salut plus abondants. La marche à fournir est plus longue, mais nous disposons de véhicules plus rapides. S'en servir uniquement pour faire route plus commodément, et non pour aller plus loin que les piétons de l'ancienne loi, c'est abuser et non profiter des dons divins, c'est en attendre peu de bien et donc pécher par défaut de confiance.

La présomption paresseuse, reconnaissons-le, est le grand danger de l'ère de la grâce abondante. Il y a des énergies que la crainte eût réveillées, et qu'une incomplète révélation de l'amour endort malheureusement. C'est parce qu'Il nous aime que Dieu réclame notre effort : n'espérons donc pas que sa pitié nous en dispense. Si des âmes tombent en enfer, ce n'est pas que Dieu les ait trop peu aimées, c'est au contraire qu'Il les a beaucoup aimées. Oh! quel désespoir étreindra les damnés, quand ils comprendront que Dieu, pour les sauver malgré eux, aurait dû gâter le salut magnifique qu'Il leur offrait, et, pour les asseoir à son royal festin, les forcer à entrer comme bouche-trous misérables, au lieu de les traiter, comme Il l'a fait, en invités de marque. Quelle pitié pourrait-il y avoir à ravaler les dons auxquels notre lâcheté ne veut pas se hausser, quand on a comme Dieu le pouvoir de donner à ceux qui ne les refusent pas obstinément le courage d'y prétendre et la force d'y atteindre?

Redisons, pour finir dignement un sujet qui écrase notre petitesse, la très belle oraison du onzième dimanche après la Pentecôte :

Omnipotens sempiterne Deus, qui abundantia pietatis tuae, et merita supplicum excedis et vota, effunde super nos misericordiam tuam, ut dimittas quae conscientia metuit et adicias quod oratio non praesumit. Per Dominum nostrum Iesum Christum.

René THIBAUT, S. I.

ACTES DU SAINT-SIÉGE

S. CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE

Les prétendues apparitions d'Ezquioga (Décret du 13-18 juin 1934. — *A. A. S.* XXVI, 1934, 433).

On connaît, dans leur substance, les faits extraordinaires qui se sont passés à Ezquioga, petit village basque situé à une cinquantaine de kilomètres de Saint-Sébastien, dans le diocèse de Vitoria (1).

Le 30 juin 1931, deux jeunes enfants crurent voir la Sainte Vierge se présenter à eux, portant l'Enfant Jésus. Revenus le lendemain et les jours suivants vers 8 h. ½ du soir à la colline des apparitions, ils revirent « la Dame ». Très rapidement la nouvelle se répandit dans le pays basque et des foules immenses se portèrent vers Ezquioga. Les voyants et voyantes se multipliaient au lieu des « apparitions » où l'on se sentait dans une atmosphère de particulière exaltation religieuse.

Dès le 28 juillet 1931, le vicaire général de Vitoria en l'absence de l'Évêque alors exilé, mais agissant cependant en vertu d'un ordre émané de lui, intervenait pour que l'on suspendît tout jugement sur le caractère surnaturel des faits.

A plusieurs reprises en 1931 et 1932, l'autorité ecclésiastique renouvela ses interventions toujours dans un sens défavorable.

Enfin, l'Évêque, Son Excellence Mgr Mugica y Urrestarazu, dans un document du 7 septembre 1933 manifesta nettement sa réprobation et prit des mesures sévères pour couper court à toute cette agitation. Le Saint-Office qui l'avait déjà encouragé dans cette voie par une lettre du Cardinal Secrétaire du 21 décembre 1933 (2) s'est prononcé de manière officielle le 13 juin dernier : « Les apparitions et révélations d'Ezquioga, déclare le décret, sont complètement dépourvues de tout caractère surnaturel et trois ouvrages qui en traitent doivent être considérés comme prohibés, ipso jure, en vertu du c. 1399 n. 5 ». Il s'agit, on le sait, dans ce texte du Code des

(1) Cf. *Doc. Cath.*, t. 31, col. 259-267 et 1255-1265.
(2) *Doc. Cath.* t. 31, col. 1260.

ouvrages qui expliquant et commentant de nouvelles apparitions, révélations, visions, prophéties sont publiés sans être soumis à la censure ecclésiastique. Les trois écrits condamnés sont les suivants :

Etude historique présentée par M. l'abbé S. Fort : *Une nouvelle affaire Jeanne d'Arc* (Orléans, « Les cahiers d'Eskioga » publiés sous la direction de F. Dorola);

G.-L. Boué : *Merveilles et Prodiges d'Ezquioga* (Tarbes, Impr. Lesbordes, 1933);

Un fruto de Ezquioga : Hermano Cruz de Lete y Sarasola (Revista « Caridad y Ciencia », noviembre 1933). É. Bergh, s. i.

Condamnation de tous les ouvrages de B. Croce et G. Gentile (Décrets du 20-22 juin 1934. — *A. A. S.*, xxvi, 1934, 434).

Par ces décrets, le Saint-Office déclare que *tous les ouvrages* (opera omnia) de Benedetto Croce et Giovanni Gentile doivent être considérés comme condamnés *ipso jure*, en vertu du c. 1399, et être inscrits au catalogue de l'Index.

M. Benedetto Croce, historien, philosophe et critique dont la plupart des œuvres ont paru dans les journaux et revues (Napoli nobilissima, Giornale d'Italia, Critica) avant d'être publiées en volumes, ministre de l'Instruction publique sous le cinquième ministère Giolitti, est bien connu pour son anticléricalisme.

M. Giovanni Gentile est depuis 1917 professeur de philosophie à l'Université de Rome; président du Conseil supérieur de l'Instruction publique et de l'Institut de culture fasciste, il a été ministre de l'Instruction de 1922 à 1924 (1). Son influence dans le parti fasciste a diminué en ces dernières années. Hégélien comme M. Croce, quoique de tendances nettement opposées, M. Gentile a publié divers ouvrages de philosophie : *La rinasceta dell' Idealismo* (1903), *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), *Sommario di Pedagogia*, etc. É. B.

S. CONGRÉGATION POUR L'ÉGLISE ORIENTALE

Formules des prières à réciter pour gagner le jubilé (Décret du 3 avril 1934. — *A. A. S.*, xxvi, 1934, 317-415).

Le 8e fascicule des *A. A. S.* de cette année, fort d'une centaine de pages, publie le texte des prières à réciter par les fidèles des rites

(1) Ces détails sont empruntés à la *Doc. Cath.*, t. 32, col. 12-13.

orientaux dans des visites faites en groupe, sous la conduite de leurs pasteurs, pour le gain du jubilé.

Ces prières sont publiées dans le texte latin et dans le texte de la langue liturgique, ou vulgaire en usage dans chaque rite. Elles sont pour une bonne part le fruit d'un choix très heureux fait dans les livres liturgiques de ces divers rites.

Le caractère de prière « catholique », si propre aux liturgies orientales, s'y reflète nettement.

Animée du même souci de garder la pureté des rites orientaux, la S. Cgr. avait par décret du 10 mars 1934 (1) approuvé une formule spéciale pour la bénédiction des Cinq Scapulaires dans le rite alexandrin des Coptes. É. BERGH, S. I.

S. PÉNITENCERIE

Indulgences pour les prières après la messe basse. (Décret du 30 mai 1934. — *A. A. S.*, XXVI, 1934, 312),

Lorsque par un décret du 6 janvier 1884 (2), Léon XIII imposa de réciter après la messe basse diverses prières, il les enrichit d'une indulgence de 300 jours.

En 1904, Pie X permettant de joindre à ces prières trois fois l'invocation *Cœur Sacré de Jésus, ayez pitié de nous*, accordait une indulgence de 7 ans et 7 quarantaines pour cette triple oraison jaculatoire (3).

Bien qu'en diverses circonstances la S. Cong. des Rites ait manifesté l'importance qu'elle attache à ces prières (4), il faut reconnaître qu'elles sont souvent négligées par le peuple qui quitte l'église dès la bénédiction ou après le dernier évangile.

Le décret du 30 mai 1934 accorde une indulgence de *dix ans*, remplaçant l'ancienne de 300 jours, et maintient celle qui était attachée à la triple invocation au Sacré-Cœur. Son but évident est damener les fidèles à ne pas se retirer avant le complet achèvement des fonctions liturgiques. De ceci, comme d'ailleurs de tous les documents antérieurs, il faut conclure que normalement la récitation

(1) *A. A. S.*, XXVI, 1934, 302.
(2) *A. S. S.*, XVI, 239.
(3) *A. S. S.* XXXVI, 750.
(4) Cf. divers décrets cités dans BERINGER, *Les Indulgences*, 4e édit., fr., I, n. 534.

des prières après la messe doit se faire par le prêtre et *les fidèles*, et non uniquement par le prêtre et *son servant*.

On se souvient qu'au consistoire secret du 30 juin 1930 Sa Sainteté Pie XI a ordonné que dorénavant ces prières soient récitées pour la Russie (1). É. BERGH, S. I.

Prières indulgenciées en l'honneur du Saint-Sacrement (Décret du 4 mai 1934. — *A. A. S.*, XXVI, 1934, p. 313).

1) A la récitation de l'antienne *O Sacrum convivium...*, accompagnée du verset *Panem de cœlo...*, du répons *Omne delectamentum...* et de l'oraison du Saint-Sacrement, avec la conclusion brève, sont attachées :

a) une indulgence partielle, toties quoties, *de 7 ans et de 7 quarantaines*.

b) une indulgence *plénière*, aux conditions ordinaires, si ces prières ont été récitées chaque jour, pendant un mois.

2) A l'invocation *O Salutaris Hostia...*

a) une indulgence partielle, toties quoties, *de cinq ans*.

b) une indulgence *plénière*, comme ci-dessus.

3) A l'invocation *Vi adoro ogni momento, o vivo Pan del ciel, gran Sacramento*, (2)

a) une indulgence partielle, toties quoties, de *300 jours*.

b) une indulgence *plénière*, comme ci-dessus.

É. BERGH, S. I.

Indulgence pour le jour des Missions. (Décret du 30 août 1934. — *A. A. S.*, XXVI, 1934, 526).

A l'indulgence plénière concédée naguère (3) à ceux qui communient et prient pour la conversion des infidèles au « Jour des Missions », le Saint-Père vient d'en ajouter une autre pour ceux qui ne peuvent communier ce jour là. Ils gagneront *une indulgence partielle de 7 ans* s'ils assistent de cœur contrit et dévotement à l'une des fonctions sacrées de cette journée et prient pour la conversion des payens. É. B.

(1) *A. A. S.*, XXII, 1930, 301. — *N. R. Th.*, 1930, 784.
(2) Je vous adore à tout instant, Pain vivant du ciel, Auguste Sacrement.
(3) *A. A. S.*, XIX, 1927, 29 — *N. R. Th.*, 1927, 308.

COMMISSION BIBLIQUE

L'usage des versions de l'Écriture Sainte dans les Églises. (Décret du 30 avril 1934. — *A. A. S.* XXVI, 1934, p. 315).

Proposito ab Excmo Episcopo Buscoducensi, nomine etiam ceterorum Excmorum Episcoporum provinciae ecclesiasticae neerlandicae, sequenti dubio :

Utrum permitti possit in ecclesiis populo praelegi pericopas liturgicas Epistolarum et evangeliorum secundum versionem non ex « veteri vulgata latina editione », sed ex textibus primigeniis sive graecis sive hebraicis ?

Pontificia Commissio de Re Biblica ita respondendum decrevit : Negative; sed versio Sacrae Scripturae christifidelibus publice praelegatur quae sit confecta ex textu ab Ecclesia pro sacra liturgia approbato.

Die autem 30 Aprilis 1934, in audientia infrascripto Consultori ab Actis benigne concessa, SSmus Dominus Noster Pius Pp. XI praedictum responsum ratum habuit et publici iuris fieri mandavit.

En beaucoup de pays on a coutume le dimanche, après l'évangile, de lire au peuple, en langue vulgaire, l'évangile et parfois aussi l'épître de la messe du jour. Est-il permis de se servir à cet effet d'une traduction faite, non sur la Vulgate, mais sur les textes authentiques grec ou hébreu ? La Commission biblique répond négativement. On en comprend aisément le motif : c'est le texte de la Vulgate qui vient d'être chanté ou lu par le prêtre dans l'office liturgique; c'est donc ce texte qu'il importe de traduire et de proposer au peuple. Il est trop clair que ce décret ne déroge en rien à la primauté des textes originaux dans toute étude sérieuse de l'Écriture Sainte. J. L.

BIBLIOGRAPHIE

NOUVEAU TESTAMENT

A. **Merk, S. I.** *Novum Testamentum graece et latine.* Rome, Institut Biblique, 1933, (17 × 11 cm.), XXXVI- 856 p. Prix : 18 lires.

Cette édition critique manuelle dénote chez le P. Merk une grande érudition en la matière et est le fruit d'un long travail. Comme elle est appelée à remplacer dans les maisons d'études catholiques l'édition Nestle, il est naturel que nous comparions les deux. Si Nestle l'emporte par une plus grande maniabilité, le texte de M. par contre est bien plus lisible. En outre l'apparat critique est plus développé et place en quelque sorte cette édition à mi-chemin entre les éditions scolaires et les grandes éditions critiques. Ce qui est avantageux, vu que ces dernières ne sont pas facilement à la portée du grand nombre. Sans donner un exposé détaillé des principes qui sont à la base de l'établissement de son texte (l'éditeur fait observer que ce sont les principes communément admis) le P. M. nous donne quelques indications sur l'application qu'il fera de ces divers principes reconnus. Celle-ci ne sera ni trop absolue ni trop rigide. Il faut évidemment tenir compte des tendances à harmoniser le texte dans les anciens ms. et pour cela suivre de préférence le Vaticanus qui en porte le moins de traces. Toutefois on a parfois cru découvrir cette influence là où elle ne se trouve pas. Excellente, nous dit-il, la règle « brevior lectio probabilior »; mais encore faut-il qu'on l'applique avec mesure en tenant compte des possibilités d'erreurs de transcription dont la lectio brevior serait le résultat, et aussi des particularités du style oriental dont la concision n'est pas un des caractères. Le P. M. n'a pas voulu s'asservir aux ms. principaux et a plutôt suivi les principes qui avaient guidé von Soden et Vogels. Des raisons de critique interne l'ont déterminé à maintenir tel ou tel verset communément omis. L'exemple cité Mt 18. 11 ne nous paraît pas concluant. L'argument de critique interne tiré de Mt 18. 14 n'est pas probant contre la tradition manuscrite. D'autant que le parallélisme de ce texte avec Lc. 19. 10 expliquerait son insertion postérieure dans le texte comme un sommaire de la parabole qui suit.

L'éditeur explique ensuite les principes qui ont présidé à l'établissement de son appareil critique. Tout en se limitant, il s'est efforcé de donner une idée de l'histoire du texte du N. T. et des rapports entre les divers témoins. Notons la grande utilisation des anciennes versions : Latina vetus, vulgate, syriaques, arméniennes, coptes et géorgienne. A propos du Diatessaron de Tatien, le P. M. détermine nettement sa position vis-à-vis de la théorie de von Soden; il signale aussi le discernement à faire dans les témoignages des écrivains ecclésiastiques. Pour le texte de la Vulgate, il reproduit l'édition Sixto-Clémentine de 1592, en respectant même l'orthographie et ne s'écarte d'elle que là où il y a une transcription manifestement erronée. L'édition du P. M. est, je crois, la première édition catholique où le texte de la Vulgate est

accompagné d'un appareil critique, basé surtout sur le texte de Wordsworth-White.

Quelques erreurs se sont glissées dans le texte ; plusieurs sont corrigées dans les errata de la fin du volume, mais il en reste encore qui ont échappé. L'éditeur aurait pu adopter l'innovation de l'édition 1930 de Nestle, qui marque dans le texte même les renvois à l'appareil critique. Fallait-il omettre les crochets pour la péricope de la femme adultère ? Et même pour la finale de saint Marc où la question littéraire reste ouverte. Les témoignages patristiques apportés ne sont pas nouveaux, et la réponse de la Commission biblique ne tranche pas péremptoirement la question d'attribution. Les cartes sont remarquables de netteté, toutefois signalons un oubli : le premier voyage de saint Paul n'est indiqué que jusqu'à la côte de Perge ; le pointillé de la route à l'intérieur Perge, Antioche de Pisidie, Iconium, Lystres, Derbe a été oublié. L'éditeur annonce une édition séparée du texte grec. Le P. Merk a été assez vivement pris à partie par M. Vogels dans *Theol. Rev.* 1933, n° 12. Il y a répondu avec une grande modération dans *Biblica*, mai, 1934, pp. 440 ss. A. De Bil, s. i.

J. Renié. S. M. *Manuel d'Écriture Sainte. Tome IV. Les Évangiles.* Lyon, Vitte, 1934, (18×12 cm.), 684 p., plusieurs gravures. Prix : 28 frs.

Le quatrième volume du manuel du P. Renié a les qualités de ses prédécesseurs : excellente présentation pédagogique, exposé clair et concis de l'état actuel de l'exégèse catholique française, orthodoxie parfaite. L'ouvrage comprend deux grandes parties : l'introduction critique aux quatre évangiles (p. 1-186), l'exégèse substantielle des récits évangéliques dans le cadre d'une vie de Jésus (p. 187-662). Le plan extérieur du volume est celui qui a été fixé dans le tome III du manuel biblique de MM. Bacuez et Brassac, et qui semble devenir classique en France; il a du reste de grands avantages (même ordre dans le tome IV de MM. Lusseau et Collomb). Toutefois le P. Renié (comme MM. Lusseau et Collomb) a laissé de côté toute synthèse théologique de l'enseignement de Jésus; peut-être compte-t-il y revenir dans le dernier tome de son manuel. En général le R. P. s'est limité à la bibliographie catholique; MM. Lusseau et Collomb avaient fait de même; n'est-ce pas une réaction excessive contre le reproche fait jadis à M. Brassac de trop citer les non-catholiques ? Grâce à Dieu la science catholique n'en est pas réduite à se réfugier *intra muros* et peut comme autrefois se servir sans crainte des armes de la critique historique. Il est désirable aussi, nous semble-t-il, que, même dans un manuel scolaire, on dise toujours nettement le degré de certitude ou de simple probabilité qu'atteint par elle seule, dans chaque cas donné, l'argumentation historique; mieux vaut également éviter de faire trop souvent appel à l'argument d'autorité exégétique, fût-ce celle d'exégètes éminents tels que le P. de Grandmaison et le P. Lagrange. C'est avec la *méthode de recherche* de ces maîtres qu'il faut mettre nos étudiants en contact plus encore qu'avec leurs *conclusions* historiques. A notre humble avis, c'est dans ce sens que le P. Renié pourrait améliorer encore, dans les prochaines éditions, son excellent manuel. J. Levie, s. i.

M.-J. Lagrange, O. P. *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament.* Coll. Études bibliques. Paris, Gabalda, 1933, (25 × 16 cm.), 188 p.

On pourrait concevoir une histoire du canon des Écritures, exclusivement et strictement historique, qui partirait du canon du N. T. fixé et admis au v^e^ siècle et remonterait vers l'époque apostolique en passant progressivement du plus évident au moins certain, du plus clair au moins attesté, en éclairant les origines, plus obscures, à la lumière des affirmations explicites ultérieures. Cette méthode, historiquement plus logique et plus rigoureuse, aurait ses inconvénients : elle ne rejoindrait peut-être pas aussi rapidement les thèses dogmatiques du *De Scriptura sacra;* elle ne fournirait pas un tableau suggestif et vivant de l'attitude de l'Église catholique envers ses Écritures à travers les siècles.

Le P. Lagrange a choisi une autre méthode, assez complexe, qui nous semble parfaitement défendable, mais qui lui a valu des critiques, parfois vives (d'une part M. Vogels dans *Theologische Revue*, 1934, p. 49-51 et M. Cerfaux dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, 1934, p. 635-637; d'autre part, pour des motifs directement opposés, du P. Ogara dans *Gregorianum*, 1934, p. 451-466). Tout d'abord, il fait l'histoire du canon en suivant l'ordre chronologique depuis les origines : c'est dire que, durant la première période — des apôtres à 150 ou 180 — il doit souvent se contenter de marquer ce qui a *pu* être, ce qui historiquement se présente comme *possible* ou *probable*, beaucoup plus que ce qui est prouvé; il le reconnaît du reste formellement p. 171 en indiquant clairement les limites de la recherche historique en cette matière. Ensuite, il institue son enquête à la fois comme théologien et comme historien, préoccupé non seulement de dégager les conclusions certaines de l'histoire, mais de choisir, entre les thèses des théologiens sur le critère d'inspiration ou de canonicité, celle qui lui paraît historiquement la plus vraisemblable : cette intention est nettement formulée p. 5 et suiv., et p. 171 à 179. Enfin il a voulu tracer les grandes lignes d'une synthèse, mettre en relief le jeu essentiel des causes et des effets, plutôt que fournir un répertoire complet de tous les faits : M. Vogels regrette, avec raison, certaines lacunes; l'auteur a prévenu sa critique en affirmant d'avance s'être limité à dessein : « On excusera sûrement ce grave inconvénient si les points sensibles et significatifs ont été bien choisis et résolus de façon à faire quelque lumière ». Nous pensons qu'il y a réussi et qu'ainsi conçu, ce nouveau livre du grand exégète catholique échappe aux critiques qui lui ont été faites et d'autre part rendra à l'exégèse actuelle un double service, hautement appréciable.

D'abord l'ouvrage met en lumière, avec netteté et d'une façon qui nous paraît théologiquement solide et historiquement légitime, la thèse qui a les préférences de l'auteur. Ne serait-il pas possible, se demande-t-il (p. 173), « que Dieu ait révélé l'inspiration des vingt-sept livres (du Nouveau Testament) non pas dans chaque cas particulier, mais sous une forme générale : *en fait tout livre doctrinal écrit par un apôtre* (ou, ajoute l'auteur p. 173, par un disciple associé aux apôtres, participant à leur autorité comme à leur doctrine) *est régulateur?* » : telle est la thèse dont l'auteur tâche de définir chaque mot et de justifier le bien fondé à travers les pages

8 à 22 (Ch. I. Le principe du canon, 45-150, § 1-3) et p. 171-179 (Ch. VI : Le canon et les Écritures canoniques, § 2 et 3). Certes nous reconnaissons, avec M. Cerfaux, que cette thèse n'est pas *prouvée* par l'histoire; l'auteur n'a pu et n'a voulu que marquer la *vraisemblance* historique de cette conclusion *théologique*. Nous regrettons de ne pouvoir, faute de place, suivre dans le détail son exposé.

Ensuite le P. Lagrange a groupé, en une synthèse d'histoire du canon, maintes recherches de détail, esquissées déjà ailleurs (dans des articles ou comptes rendus) mais reprises ici complètement, logiquement : canon de Muratori, témoignage d'Origène, église syrienne de langue syriaque, etc. : sur tous ces points on aimera à connaître les positions définitives du P. Lagrange et à retrouver partout la souplesse et la fermeté de jugement de l'éminent historien. J. Levie, s. i.

G. Bonaccorsi, M. S. C. *Primi Saggi di Filologia neotestamentaria. Letture scelte dal Nuovo Testamento greco con Introduzione e Commento. Vol. I.* Introduzione. Vangeli, Atti degli Apostoli. Turin, Societa editrice internazionale, 1934, (21 × 14 cm.), CLXVIII-640 p. Prix : 25 lires.

Je connais peu de livres aussi aptes que celui-ci à éveiller chez des étudiants le goût de la philologie du Nouveau Testament. Une remarquable introduction de 150 pages, très érudite et parfaitement informée, en même temps que vivante et riche de traits suggestifs, expose au jeune théologien ou à l'humaniste « tout ce qu'il faut savoir » sur le grec du Nouveau Testament et sur les particularités de langue et de style de chacun de ses écrivains ; les petits portraits littéraires des auteurs sacrés sont particulièrement attachants. Vient ensuite une anthologie (640 p.) de textes choisis des Évangiles et des Actes des apôtres, avec des notes abondantes et sûres de caractère philologique ou stylistique. Le livre doit servir d'« auteur » à interpréter dans des cours de grec du Nouveau Testament, soit dans les séminaires, soit dans les universités. Il est composé de main de maître.

J. Levie, s. i.

L. Soubigou. *L'enseignement de saint Paul dans les Épîtres de l'année liturgique.* Paris, Lethielleux, 1933, (20 × 13 cm.), 312 p.

Une anthologie de saint Paul, tirée de la liturgie, disposée suivant un plan doctrinal et solidement commentée. L'auteur a groupé, outre les deux épîtres du 25 janvier et du 30 juin, toutes les épîtres de saint Paul qui se trouvent dans le Propre du temps. Il les a réparties de façon à présenter d'abord un exposé de la vie apostolique du saint (1re partie : saint Paul et son œuvre : 9 épîtres), ensuite une synthèse logique de sa doctrine (en 6 parties : p. ex. 2e partie : Le mystère du Fils de Dieu : 12 épîtres ; dernière partie : Dans l'attente du dernier jour : 6 épîtres). Il a fait suivre chaque épître d'un commentaire exégétique et théologique, en terminant par une application morale ou ascétique. C'est de l'excellente vulgarisation fondée sur une étude approfondie de l'Écriture. L'ouvrage rendra grand service aussi bien aux prédicateurs, qui ont à expliquer l'épître du jour, qu'aux fidèles qui désirent « comprendre » leur missel ou méditer parfois les profonds enseignements de l'Apôtre des Gentils. J. Levie, s. i.

*O. Roller. *Das Formular der Paulinischen Briefe.* Coll. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament. Vierte Folge. 6 Heft. Stuttgart, Kohlhammer, 1933, (24 × 16 cm.), XXXII-658 p., 7 tables. Prix : 36 Mk.

La genèse de ce livre est originale. L'auteur, longtemps spécialisé dans l'étude du moyen âge et dans les travaux d'archives, se proposa un jour d'examiner de nouveau la fameuse question de l'infirmité de saint Paul *(2 Cor. XII, 7)*. Cette recherche médicale demandait une discussion critique préliminaire sur la valeur des sources : Actes des apôtres et épîtres pauliniennes; ce serait, pensait M. Roller, une simple introduction, sommaire, concise, vulgarisant les conclusions des spécialistes. Entreprise en 1910, l'« introduction » s'amplifia peu à peu, écarta le sujet d'abord choisi, et finit par devenir en 1933 un volume massif de 658 pages : 238 pages de texte, plus de 400 pages de notes en petits caractères. La somme de travail accumulée ici est extraordinaire; l'auteur ne recule devant aucun labeur, si minutieux, si fastidieux qu'il soit; un énorme paquet de fiches a été déversé dans les notes; on y trouvera maints renseignements utiles non seulement sur le « formulaire » des épîtres de saint Paul, mais sur la technique extérieure de la lettre dans l'antiquité : transcription, matériel d'écriture, formules initiales et finales, secrétaires, longueur des lettres (statistiques sur l'étendue des lettres de saint Paul (p. 38), de Sénèque (p. 367), de Cicéron (p. 372), etc., calculées par nombre de mots et de caractères) etc., etc.; on eût pu désirer une rédaction plus serrée, une composition plus rigoureuse; heureusement un index très copieux permettra d'utiliser facilement l'ouvrage comme une sorte de répertoire, de dictionnaire, qui rendra de réels services.

Le sujet principal, qui intéresse l'exégète de saint Paul, est traité dans les trois premiers chapitres (p. 1-152; avec les notes qui s'y rapportent, p. 241 suiv.); il représente un effort original, suggestif, qui mérite d'être signalé. L'auteur envisage en effet les épîtres pauliniennes, et en particulier la question de leur authenticité, d'un point de vue nouveau, assez usuel par ailleurs dans les études de diplomatique médiévale : le « formulaire » des lettres de Paul, et tout spécialement les débuts et les finales de ses lettres, mis en regard de la technique usuelle de la correspondance épistolaire de l'époque, plaident-ils ou non en faveur de l'authenticité paulinienne des treize épîtres qui portent son nom ? La réponse est affirmative. Résumons succinctement les traits essentiels de l'argumentation.

Chapitre premier (p. 1-33) : La lettre dans l'antiquité. Lenteur nécessaire de sa transcription, imposée par l'écriture employée, par le matériel utilisé ; en conséquence, usage fréquent de secrétaires, et part plus ou moins importante de la rédaction souvent laissée à ceux-ci. Dès lors quatre méthodes de composition doivent être envisagées comme possibles par l'exégète quand il s'agit de saint Paul, méthodes qui peuvent avoir été toutes utilisées ou même combinées par l'écrivain selon les circonstances : ou Paul écrit lui-même, ou il dicte à un secrétaire, ou il fait rédiger d'après un projet ou

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

brouillon assez développé ou enfin il laisse composer librement en se contentant d'énoncer les points essentiels (sauf à revoir et approuver ensuite). Impossible donc de prétendre décider de l'authenticité des épîtres par le critère du style, par les divergences de forme et de vocabulaire des épîtres entre elles; celles-ci peuvent être le fait de secrétaires différents. La vraie méthode de critique interne sera l'étude du « *formulaire* ».

Chapitre second. (p. 34-91). Étude minutieuse du formulaire de la lettre antique, surtout des formules *initiales* et *finales*. La comparaison avec saint Paul révèle que celui-ci s'est fait un formulaire *très personnel*, dérivé sans doute du schème classique, mais élaboré de façon consciente et raisonnée, quoique très naturelle. L'identité foncière de ce formulaire, aussi bien dans les épîtres contestées (les pastorales par exemple) que dans les autres, permet de conclure à l'authencité des 13 épîtres.

Chapitre troisième. M. Roller croit pouvoir (p. 92-124) découvrir un développement psychologique, une évolution naturelle, dans les légères modifications que fit subir saint Paul à ses formules, depuis la 1re aux Thessaloniciens jusqu'à la 2e à Timothée : entre autres, il y manifesterait un sentiment de plus en plus vif de son autorité apostolique. L'auteur achève la preuve par l'étude de l'épistolographie chrétienne primitive; il y montre en particulier l'influence du formulaire créé par saint Paul sur ceux qui sont venus après lui (p. 125-152).

Ce simple résumé laisse suffisamment entrevoir l'intérêt du travail et les nombreux points d'interrogation qui restent posés. M. Roller n'a pas tâché de déterminer au concret la méthode suivie *en fait* par saint Paul dans chacune de ses lettres; il n'affirme donc pas que la 3me ni surtout la 4me méthode, signalée ci-dessus, ait été habituelle ou même fréquente chez saint Paul, ce qui, du seul point de vue philologique, s'accorderait mal avec la spontanéité, la vie de nombreuses lettres. Nous n'avons donc pas à discuter ici ce point. Quant au « formulaire » nous reconnaissons volontiers que l'auteur a mis parfaitement en relief un « indice » favorable d'authenticité, qui légitimement prendra place dans une argumentation d'ensemble. En faire une preuve décisive écartant par elle-même toute hypothèse de faux, de lettre forgée, serait, nous semble-t-il, une exagération.

L'intérêt du travail se marque encore par tel ou tel « excursus », appliquant les principes posés : signalons, par exemple, l'*excursus IV* (p. 199-212) : l'épître de Paul « *ad Ephesios* » ne peut pas être une lettre circulaire, mais sera sans doute l'épître aux Laodicéens, dont saint Paul parle aux Colossiens; et l'*excursus V* (p. 213-238) : tandis que les 13 épîtres pauliniennes étudiées ci-dessus se rattachent (en le transformant) au formulaire épistolaire grec, l'épître aux Hébreux et la 1a Johannis s'expliqueraient par le formulaire asiatique.

J. Levie, s. i.

*W. **Michaelis**. *Die Datierung des Philipperbriefes*. Coll. Neutestamentliche Forschungen. Erste Reihe, 8 Heft. Gütersloh, Bertelsmann, 1933, (22×15 cm.), 64 p. **Prix : 1,80 Mk.**

On connaît la controverse, qui dure encore, sur la date et le lieu de composition des quatre épîtres de la captivité : Philippiens, Éphésiens, Colossiens, et Philémon : Rome (2 ans de captivité mentionnés dans *Act.* 28, 30), Césarée

(*Act.* 23, 33 à 26, 32) ou Éphèse (durant la 3e mission; rien dans *Act.* sur une captivité de Paul à Éphèse; mais on veut la conclure d'une tradition locale d'Éphèse et de divers textes de Paul, p. ex. *Rom.*, XVI, 7); le plus grand nombre des exégètes tiennent pour l'hypothèse, qui fut longtemps seule admise : Rome, et dans une excellente dissertation de 1931 : *Zeit und Ort der Paulinischen Gefangenschaftsbriefe*, l'exégète catholique J. Schmid a parfaitement mis en lumière les solides arguments qui militent pour cette opinion. C'est à l'occasion de cette dissertation que M. W. Michaelis (exégète protestant de valeur, auteur d'une solide apologie de l'authenticité des Pastorales, 1930) propose avec une grande clarté les arguments de la thèse opposée : Éphèse. Se bornant à l'épître aux Philippiens, il discute successivement les motifs pour et contre Rome, les motifs pour et contre Éphèse et, sans déclarer les preuves apodictiques, juge la composition à Éphèse plus probable. Cet exposé, objectif et modéré, rendra service à ceux qui veulent étudier personnellement la question. J. LEVIE, S. I.

***R. Schütz.** *Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian.* Coll. Forschungen zur Religion und Literatur des alten und neuen Testamentes. Neue Folge. 32 Heft. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1933, (24 × 16 cm.), 68 p. Prix : 4,50 Mk.

Voici le résumé de cette dissertation : C'est une grave erreur de Gunkel (1895) et de Lohmeyer (1927), pense avec raison M. Schütz, de prétendre tout expliquer, dans l'Apocalypse, par l'influence de symboles traditionnels et d'exclure l'interprétation par l'époque, les circonstances et le milieu où parut cet écrit. L'Apocalypse a vu le jour sous le règne de Domitien et se présente comme une réaction chrétienne contre le paganisme et les persécutions d'alors, en particulier contre le « culte impérial » si puissant à ce moment. Sans être bien nouvelles ni toujours rigoureuses, les pages 14 à 38 qui mettent cette idée en lumière sont souvent justes et rendront service. Il est incompréhensible toutefois que l'auteur ignore les importants commentaires de l'Apocalypse du Père Allo (1re éd., 1921) et du Rev. Charles (1920); il y aurait trouvé de semblables arguments longuement développés (Allo, p. I-V; XIII-XVII; CXXIV-CXXVIII; p. 200-215; Charles, p. XCI-XCVII). Dans la seconde partie de son travail (p. 39-65) l'auteur applique avec plus ou moins de bonheur à Domitien et à son époque les chapitres XII et XIII de l'Apocalypse, en particulier le fameux nombre mystérieux de XIII, 18 : celui-ci désignerait nommément Domitien : D (omitianus) C (aesar), lus en latin donnant 600, seize indique le nombre d'années de règne : d'où 616 leçon existant déjà au temps d'Irénée à côté de 666; le L qui, en grec, est le sigle fréquent pour dire « année » aurait été compris en latin comme cinquante : ΔΚLις' devenant en latin DCLXVI; d'où la seconde leçon : 666. Bien que l'hypothèse semble moins vraisemblable que celle qui, par l'hébreu, aboutit à Néron, elle mérite d'être signalée. J. LEVIE, S. I.

***H. H. Glunz.** *History of the Vulgate in England from Alcuin to Roger Bacon.* Cambridge, University Press, 1933, (22 × 14 cm.), XX-384 p. Prix : 18 sh.

Cet ouvrage, consacré à une période en somme assez peu intéressante à première vue et pas fort étudiée encore dans l'histoire du texte de la Vulgate,

gagne tout de suite en intérêt et en importance grâce aux questions que soulève l'auteur et aux suggestions continuelles dont s'entremêle l'exposé. Riche de faits, parsemé d'idées originales, alimenté par des recherches étendues à plus de 70 manuscrits anglais, l'ouvrage mérite d'être examiné de près et suscitera plus d'une étude dans des voies peu tentées jusqu'ici. Cette richesse même fera pardonner l'inexactitude dont souffre le titre : l'auteur ne s'occupe de l'Angleterre que dans une bonne moitié du livre et l'histoire de la Vulgate a pour *background* le développement général de la pensée médiévale. On pourra contester un certain nombre de ses rapprochements. On le trouvera par endroits un peu optimiste sur la valeur de certaines preuves, un peu schématique dans quelques divisions, un peu abondant dans la proposition d'explications nouvelles, pas toujours bien précis et bien net dans sa conception des influences scolastiques et de leur nature et étendue sur le texte de la Vulgate. Mais chacune de ces pages fait réfléchir. Le premier chapitre expose la différence entre l'histoire primitive et l'histoire ultérieure du texte de la Vulgate, dominée l'une par l'idée pratique morale, l'autre par l'idée scolastique; dans le second chapitre se présentent les derniers courants de l'ancienne tradition sur le continent et en Angleterre (p. 24); puis la première méthode scolastique d'interprétation et son influence sur le texte (p. 72). Avec le chapitre IV, apparaît l'œuvre de Lanfranc et la substitution du texte généralement reçu alors en Europe à l'ancien type anglais. Les chapitres V et VI sont consacrés à l'herméneutique du XII^e^ siècle, au texte « scolastique » de Pierre Lombard et à la stabilisation de ce texte durant le XIII^e^ siècle, avec l'Université de Paris, les Ordres Mendiants et Roger Bacon. Une demi-douzaine d'appendices, quelques-uns très précieux, comme celui sur Herbert de Boseham, à cause des matériaux inédits qu'ils versent au dossier, terminent le volume. Il y a quelques omissions : le texte de Stephen Harding, qui a eu son heure de célébrité, n'est pas mentionné, que je sache; le rôle d'Étienne Langton semble expédié un peu vite. On voudrait plus de précision dans l'idée que se fait l'auteur de la *Glossa* et de son rôle; mais il a raison d'établir un lien entre la *Glossa* marginale et la *Glossa* interlinéaire. L'interprétation qu'il donne de Bacon est-elle tout à fait convaincante ? A propos de la paternité des œuvres d'Anselme de Laon, il y a des choses fort intéressantes, coupées de fines remarques; mais cette paternité devrait être examinée de plus près. Les mêmes éloges et les mêmes restrictions s'appliquent aux pages sur Pierre Lombard. La chronologie de Raoul l'Ardent est à modifier totalement. Tout ceci soit dit pour montrer l'attention que nous avons donnée au livre de M. Glunz et la haute estime que nous en avons.

J. DE GHELLINCK, S. I.

Miscellanea biblica edita a Pontificio Instituto Biblico ad celebrandum annum XXV ex quo conditum est institutum. 1909, VII maii - 1934. vol. I-II. Rome, Institut biblique, 1934, (24 × 16 cm.), 316 p., 406 p. Prix : vol. I : 20 lires, vol. II : 30 lires.

Ces mélanges publiés à l'occasion du 25^e^ anniversaire de la fondation de l'Institut Biblique pontifical, constituent un digne monument de ce Jubilé et rendent un brillant témoignage à l'activité déployée et aux résultats obtenus par cette fondation. Comme de juste, ces mélanges

s'ouvrent par un rapport dû à la plume du R. P. Bea, recteur de l'Institut et relatant l'histoire de la fondation et du développement de l'Institut. On peut y lire l'exposé de son organisation, de ses activités et de ses progrès, même de l'échec de telle ou telle initiative, par exemple : ce cours d'Écriture Sainte à l'usage des prédicateurs, qui, malgré son utilité réelle (qu'on se rappelle les contresens bibliques des prédicateurs), ne put réunir la première année que 2, la seconde et dernière que 5 auditeurs. Il y a actuellement de par le monde 305 professeurs d'Écriture Sainte en fonction qui ont passé par l'Institut. Les mémoires des spécialistes en disciplines bibliques qui constituent ces mélanges sont du plus grand intérêt, tant par la variété que par l'importance des questions traitées et la valeur scientifique des contributions. Les diverses disciplines concernant l'A. T. sont représentées par les mémoires d'Alfrink sur la bataille de Megiddo et la mort de Josias; de Fernandez sur le sanctuaire de Dan; de Vaccari « les poèmes du serviteur de Jahve » un exposé de la question et des travaux les plus récents sur la matière; de Miller « sur le plan et le sujet de l'Ecclésiaste ». D'autres traitent des questions historiques et géographiques : Mader, Mambre; Schauberger l'édit de pénitence du roi de Ninive dans le livre de Jonas; Schneider : Abraham était-il Sumérien? etc.; des questions lexicographiques et grammaticales. Signalons l'article du P. Zorell qui expose une nouvelle théorie sur la forme des vers hébreux; des questions de théologie biblique : Frey : La question des images chez les Juifs à la lumière des récentes découvertes; Bonsirven : Le péché et son expiation selon la théologie du judaïsme palestinien du temps de Jésus-Christ. D'autres mémoires intéressants concernent le N. T. : questions doctrinales : paraboles, palingénésie dans S. Paul, le vrai milieu de l'Épître aux Hébreux; questions textuelles, par exemple celui du P. Merk sur les papyrus Chester Beatty. Questions littéraires : le prologue des Actes I, 1-3. Mémoires aussi sur les disciplines auxiliaires, tel celui du P. Suys sur la théologie d'Amenemope. Il y fait bonne justice des tendances à idéaliser le contenu de certains écrits religieux égyptiens. On reconnaît à chaque page l'esprit sainement positif de l'auteur.

A. De Bil, s. i.

Géographie et archéologie bibliques

La Palestine. Guide historique et pratique avec cartes et plans nouveaux par des Professeurs de Notre-Dame de France à Jérusalem. 5e éd., Paris, Maison de la Bonne Presse, 1932, (16 × 11 cm.), XLVII-814 p.

Le guide de Palestine des Pères de Notre-Dame de France est depuis longtemps classique; il a le grand avantage de satisfaire à la fois la piété du pèlerin et l'intérêt archéologique du voyageur; la compétence archéologique des auteurs, les appels constants à la Bible, les nombreuses cartes et plans en font un vade-mecum des plus instructifs.

Il devenait urgent cependant de nous en donner une édition mise à jour; la 3e édition, parue en 1922, (*réimprimée* sans changement en 1928 comme 4e édition) ne pouvait guère exposer que l'état des connaissances archéologiques et topographiques d'avant-guerre; or les fouilles se sont succédé,

nombreuses et fructueuses depuis lors. Publiée au lendemain des grands changements opérés en Palestine par les traités de paix, durant la période d'instabilité qui suivit, elle ne pouvait être qu'insuffisamment renseignée sur l'état actuel des habitants, sur leur vie économique, sociale, politique; chose étrange (que nous signalions dans notre compte rendu de la 3e édition, *Revue des questions scientifiques*, 1924, p. 549) elle ne contenait pas un mot sur le statut juridique nouveau de la Palestine : le voyageur ignorait qu'il parcourait un pays de mandat confié à l'Angleterre.

La nouvelle édition marque un progrès considérable; les indications statistiques sont devenues précises (cf. p. 41 suiv.); les chiffres donnés sont ceux du recensement du 18 novembre 1931, tels qu'ils furent communiqués à la presse le 20 novembre (cf. *Filastin*, 20-11-1931); mieux eût valu donner les chiffres rectifiés et définitifs de ce recensement, communiqués en janvier 1932 (cf. *Filastin*, 21-1-1932); ils ne diffèrent toutefois que de quelques centaines. On regrettera que la statistique catholique soit en retard sur la statistique officielle et ait forcé en divers endroits (par exemple p. 59) à garder les chiffres vagues et très approximatifs de 1922. Cette 5e édition renseigne mieux le voyageur sur l'état actuel du pays; notons au hasard comme additions significatives : p. 11-13 Administration de la Palestine; p. 35 Mandat britannique. Sionisme; p. 47-48 Mouvement sioniste; p. 69-70 Tel Aviv et son développement, etc. Toutefois les auteurs, jugeant sans doute que leurs lecteurs étaient des « pèlerins », préoccupés non du présent mais du passé biblique de la Terre Sainte, sont restés très réservés dans l'étude de la Palestine moderne; qui désire davantage pourra consulter le « *Handbook of Palestine and Trans-Jordan* de MM. H. C. Luke et E. Keith-Roach (3e éd., 1934). Les remaniements les plus considérables ont été archéologiques et topographiques; on a profité du remarquable ouvrage *Jérusalem moderne* des Pères Vincent et Abel, achevé en 1926; par exemple le chapitre sur le chemin de la croix (p. 130-134) a été complètement remanié d'après Vincent et Abel; p. 145 on a abandonné, d'après les conclusions du P. Vincent, l'hypothèse d'un temple de Jupiter Capitolin, bâti à l'emplacement du temple de Jahweh, etc. En maints endroits, on a tenu compte des fouilles et découvertes archéologiques récentes : nombreuses sont les additions motivées par là, par exemple p. 74 : Caphargamala (Fouilles de Beit-Djémal, 1922); p. 128-129 la question du prétoire à l'Antonia (on n'a malheureusement pu utiliser que très incomplètement les découvertes de 1931-1932, et on en est resté aux conclusions de 1922); p. 316 Jéricho (fouilles de Garstang); p. 437-438 Balatah (fouilles de Sellin et Welter); p. 467-468 Beisan (fouilles de Fisher, Rowe, Fitz Gerald) etc. On aurait même pu, nous semble-t-il, renseigner davantage encore le lecteur à ce sujet; en parcourant l'ouvrage, nous n'avons pas trouvé d'allusion aux fouilles de Macalister et Crowfoot, au sud-est de Jérusalem, à la fameuse controverse toute récente sur le mur Nord de Jérusalem (fouilles de 1926 de E. Sukenik et L. A. Meyer), aux fouilles de Flinders Petrie à Gaza.

Sérieusement mis à jour en cette 5e édition, le guide des Pères Assomptionnistes restera, pour les pèlerins et les voyageurs de Palestine, un auxiliaire précieux, un compagnon indispensable. J. Levie, s. i.

G. Dalman. *Arbeit und Sitte in Palästina. Band III. Von der Ernte zum Mehl.* Coll. Schriften des Deutschen Palästina-Instituts, herausgegeben von G. Dalman. 6 Band. Gütersloh, Bertelsmann, 1933, XII-340 p., 66 illustrations. Prix : 20,50 Mk.

L'an passé, nous avons parlé (N. R. Th. 1933, p. 528 ss.) des deux premiers volumes de Gustaf Dalman sur *Travail et Coutume en Palestine.* Le premier traitait du « cours de l'année » et du « cours du jour »; le second de l' « agriculture ». Un troisième a suivi assez rapidement qui a pour titre : *De la moisson à la farine*, et pour sous-titre : *Moisson, Battage, Criblage, Tamisage, Conservation, Mouture.* — Un quatrième reste à paraître qui aura pour objet : le pain, l'huile, le vin, les fruits, et qui achèvera le cycle de la culture du sol.

La méthode est toujours la même : décrire ce qui se passe aujourd'hui, avec abondance de détails sur le folklore, les proverbes et les chants populaires; mettre en regard ce qui se faisait autrefois, dans la Palestine de la Bible et des écrits rabbiniques, avec comparaison, l'occasion donnée, de la Babylonie, de l'Égypte et même de la Grèce et de Rome. — A la fin de chaque volume, de belles gravures sur planches mettent sous les yeux du lecteur, autant qu'il est possible, ce que le texte lui a expliqué. Ainsi, dans le troisième volume, soixante-six illustrations font assister aux travaux agricoles depuis la moisson jusqu'à la mouture.

Trois parties principales, dans ce même volume : la moisson, les travaux sur l'aire, la production de la farine et du gruau. — Le chapitre de la moisson, le plus court des trois, se subdivise en huit paragraphes : moment de la moisson; les travailleurs qu'on y emploie; les instruments (quatre sortes de faucilles); l'équipement des moissonneurs; l'organisation du travail; les méthodes (l'on arrache; l'on coupe; comment on ramasse et lie le blé coupé); le transport sur l'aire; la part des pauvres et la glane.

Des tableaux synoptiques sont données sur les temps de l'année où fleurissent et où mûrissent les diverses céréales et les principaux légumes; sur les mois où l'on moissonne : à Bethléhem, à El-Qoubêbé, à El-Rouwer; sur les dates des divers travaux agricoles de l'année dans la plaine de Jesréel, d'après J. Elazari-Volcani...

Voici l'un ou l'autre spécimen de chants (Dalman les donne dans le texte original transcrit en lettres latines et dans une traduction allemande). — Tout est occasion de chant pour le fellah.

Il a besoin de rosée pour moissonner :

« Dieu a béni le nuage;
le nuage : si le nuage n'existait pas,
la moisson se dessécherait et périrait ».

L'orage amène l'humidité désirée. Aussi dit-on au blé :

« O froment de Dieu, bienfait de la rosée,
n'as-tu pas ouï le tonnerre au jour qu'il grondait? »

Quel trésor pour le moissonneur qu'une faucille bien affilée!

« Donne ma faucille, donne-la.
Il coupe même les articulations
le serpent de ma faucille.

Ma faucille qui l'a aiguisée ?
On alla chez l'orfèvre qui l'aiguisa.
Il ne l'aiguisa que moyennant un minot.
Le minot servit à son repas du soir.
O ma faucille, avec ton cliquetis !
Ma faucille qui glisse à travers les tiges !
O ma faucille, avec ton tranchant !
Je l'ai apportée de Gaza ».
On console le blé qu'on va moissonner :
« Chante mes mains, ô mon oncle !
Elles qui manient la faucille, ô mon oncle !
Toi, semence d'Allah, si je n'existais pas,
les bergers te dévoreraient.
On te jetterait au feu;
l'on te mettrait dans le sac aux provisions ! »

Mais le folklore n'est qu'un détail, une sorte d'ornement sur un fond extraordinairement riche. Qui aura étudié le volume de Dalman sera vraiment renseigné sur la vie des champs en Palestine, de la moisson à la mouture des céréales et des plantes légumineuses. Surtout il n'ignorera rien de ce que la Bible contient sur le sujet et de ce qui peut lui servir de commentaire. Car c'est avant tout à faire revivre et comprendre la Bible qu'a visé le grand œuvre du savant palestinologue de Greisswald.

J. Calès, s. i.

Le Lithostrotos d'après des fouilles récentes. Paris, Dillen, 1933, (19 × 14 cm.), 96 p., 85 gravures.

Les minutieuses recherches entreprises en 1931-1932 au Couvent de l'*Ecce homo* à Jérusalem ont amené un des meilleurs archéologues palestiniens de l'heure présente, le R. P. H. Vincent, o. p. (*Revue biblique*, janvier 1933 et préface de la brochure ci-dessus), à conclure que nous possédons encore aujourd'hui des fragments importants d'un souvenir remarquable de la Passion : le Lithostrotos (Gabbâtha), signalé par S. Jean xix, 14, sur lequel fut dressé le tribunal de Pilate, serait partiellement conservé dans le dallage romain, que tant de pèlerins ont vénéré dans le sous-sol de l'*Ecce homo* (Religieuses de N. D. de Sion) et au couvent de la *Flagellation* (P. Franciscains); il aurait consisté en une vaste cour, large de 45 à 50 mètres (est-ouest) sur 50 (nord-sud) de long; cette cour ferait partie du vaste quadrilatère de l'Antonia 150 mètres (ouest-est sur 80 (nord-sud), identifiée ainsi désormais nettement avec le lieu de la condamnation de Jésus. On trouvera dans le remarquable article du P. Vincent de la *Revue biblique* (1933, p. 83-113) la documentation archéologique (preuves, photographies et plans) relative à ces très intéressantes recherches; celles-ci ont amené l'auteur à modifier les conclusions qu'il avait formulées il y a vingt ans sur le même sujet (*Jérusalem nouvelle*. 1er fascicule, 1914, p. 29 suiv.) (1).

(1) Nos lecteurs ont déjà été informés de cette découverte par un passage de l'article du P. Braun, o. p. en mai 1933 (*Nouv. Rev. Théol.* 1933, p. 385-386).

La brochure que nous présentons ici est le premier écrit de vulgarisation consacré à ces découvertes; elle fut *rédigée* toutefois avant l'article du P. Vincent, mais sous sa direction. Œuvre de science de celles qui furent les initiatrices des recherches, la brochure est en même temps un acte de piété et de reconnaissance des religieuses de Sion; l'histoire de leur congrégation et de leurs fondateurs est en effet étroitement unie à l'histoire du sanctuaire de l'*Ecce homo*. Peut-être cette dualité de buts a-t-elle nui à l'unité de l'œuvre, où les pages de dévotion alternent un peu capricieusement avec des pages très techniques; composé principalement d'articles variés qui se sont succédé dans la Revue *Notre-Dame de Sion en Terre Sainte*, depuis janvier 1932, l'ouvrage n'a pas l'unité qu'on pourrait demander à un guide de voyageurs ou à un exposé synthétique d'archéologie. Mais il sera très précieux pour tous, exégètes ou pèlerins, par le récit complet des événements (depuis 1857, date de l'achat du terrain par le P. Marie-Alphonse Ratisbonne jusqu'en 1932) et par la richesse de sa documentation (nombreux plans et choix très varié de photographies); en même temps, il amènera les lecteurs catholiques à admirer l'action paternelle de la Providence divine dans l'œuvre des Congrégations de Notre-Dame de Sion.

J. Levie, s. i.

H. Schmidt. *Der heilige Fels in Jerusalem. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie.* Tubingue, Mohr, 1933, (20 × 14 cm.), VIII-102 p., quelques gravures. Prix : 4,50 Mk.

Depuis 3/4 de siècle les archéologues admettent communément que le « rocher sacré » conservé et vénéré au centre de la « mosquée d'Omar » à Jérusalem indique l'emplacement de l'autel des holocaustes, qui était, comme on le sait, situé en dehors et en face du sanctuaire; le principal motif de cette opinion est qu'on a constaté dans la pierre la présence d'ouvertures et d'un conduit aboutissant à un canal, le tout semblant avoir servi, conformément à la Mischna, à l'écoulement du sang des victimes.

M. Schmidt croit cette opinion erronée et veut revenir à la thèse, autrefois dominante, qui plaçait sur le « rocher sacré » le *Saint des Saints*, partie suprême du sanctuaire de Jahweh. Ses preuves sont tirées : 1° des détails donnés sur le temple d'Hérode dans le traité « Middoth » de la Mischna et dans le chapitre V du livre V de la *Guerre Juive* de Josèphe, minutieusement reportés sur le terrain actuel du Haram-esch-Scherif; 2° des textes de *1 Reg.* VIII, 64, *2 Reg.* XVI, 10 suiv., *1 Reg.* VI, 2, relatifs au temple de Salomon, joints aux indications sur les autres constructions salomoniennes, ainsi que du projet de temple d'Ézéchiel, XL suiv. Vient alors 3° une réfutation de l'argument classique tiré des marques de travail humain dans le roc, lesquelles sont autrement interprétées; enfin 4° l'auteur croit trouver dans les expressions et images religieuses juives, de David à Jésus, des indices favorables à son opinion (par exemple dans *2 Sam.* 24; *Isaïe* 28, 14 suiv.; *Henoch* 24, etc.).

Sobre, précis, logiquement construit, le travail de M. Schmidt mérite de retenir l'attention; si tous ses arguments n'ont pas la même valeur, l'ensemble est bien étudié et montre, au minimum, que la question doit être reprise et que la solution commune ne s'impose pas. La meilleure vérification

serait sans doute celle qui se ferait sur le terrain, explorerait le rocher lui-même, ses ouvertures et conduits et fouillerait le terrain environnant; c'est malheureusement le contrôle le plus difficile, l'état actuel du Haram-esch-Scherif et le caractère sacré du monument excluant presque complètement toute recherche approfondie de ce genre : cf. par exemple p. 15 « Im ganzen dreimal (soviel man weiss) haben bisher Europäer diese Platten und den Raum, den sie abschliessen (wiewohl in grosser Hast) untersuchen können ».

J. Levie, s. i.

J. Keulers. *Waar Jezus leefde. Een reis door Egypte, Palestina en Syrië.* Ruremonde, Romen, 1934, (24 × 16 cm.), 320 p., nombreuses gravures. Prix : 57 frs.

Dans son voyage en Orient, M. l'abbé Keulers n'était pas un simple touriste : il était avant tout un pèlerin qui voulait vénérer les « lieux où vécut Jésus ». Toutefois la piété chez lui s'allie à une connaissance approfondie des Écritures et à une curiosité scientifique de bon aloi : les plus récentes recherches archéologiques l'intéressent au plus haut degré. Une pointe d'humour agrémente aussi la plupart des incidents qui ont marqué le voyage. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner du succès de librairie qui a accueilli cet ouvrage, dont l'exécution typographique est d'ailleurs parfaite : en quelques mois le livre est arrivé à sa troisième édition et à son huitième mille : nous lui souhaitons une diffusion plus ample encore. C. H.

THÉOLOGIE FONDAMENTALE

De vera religione et de fide.

J. Falcon, S. M. *La crédibilité du dogme catholique. Apologétique scientifique.* Lyon, Vitte, (24 × 16 cm.), 508 p. Prix : 36 frs.

L'ouvrage du R. P. Falcon est composé à la manière d'un traité scolaire de théologie fondamentale. Mais il est écrit en français. C'est un ouvrage de vulgarisation. On ne reprochera donc pas trop à l'auteur d'avoir, au cours de toute la partie historique du traité, cité fréquemment et fort longuement des auteurs contemporains.

La doctrine de l'ouvrage est classique. L'exposé est clair et bien ordonné. La partie spéculative est un traité scolastique et thomiste sur les notions de religion, de mystère, de révélation, de surnature, de miracle, etc. Nous avons surtout remarqué sa précision. Cette partie a fortement subi l'influence du R. P. Garrigou-Lagrange. Celui-ci, dans une lettre-préface, loue l'auteur d'avoir expliqué la possibilité de la crédibilité rationnelle en fonction de la distinction entre la surnaturalité modale du miracle et la surnaturalité entitative de l'objet révélé. On reconnaît là en effet le point de vue cher au docte maître dominicain.

La partie historique est plus inégale. Il y a de grosses lacunes : silence complet sur la question synoptique, à peine quelques lignes sur les problèmes posés par la manière du quatrième évangile, réponse peu efficace à l'objection des deux traditions sur la résurrection. Faut-il relever une distraction surpre-

nante? Nous lisons à la page 175 : « Tels sont les principaux documents dont dispose aujourd'hui la critique textuelle. Ils ont permis à certains savants, catholiques pour la plupart (!), et notamment à Tischendorf, Westcott, B. Weiss, Nestle, Brandscheid, F. J. A. Hort et von Soden, de rétablir les leçons primitives ». D'autre part l'auteur a bien vu que la preuve de la mission surnaturelle du Christ ne pouvait pas faire abstraction des affirmations de Jésus sur sa filiation divine. Il montre un louable souci de répondre aux objections soulevées par l'histoire comparée des religions. Il développe l'argument du miracle de l'Église et met bien en relief la portée de la convergence des arguments. ÉD. DHANIS, S. I.

***Ph. Kohnstamm.** *De Psychologie van het ongeloof.* I. *Algemeene inleiding*, Amsterdam, W. Ten Have, 1933, (22 × 14 cm.), 80 p.

***F. Kuenkel.** *De psychologie van het ongeloof.* II. *De religieuze opvoeding in het gezin en het ongeloof*, uit het deutsch vertaald door A. L. Boeser. Amsterdam, W. Ten Have, 1933, (22 × 14 cm.), 78 p.

La petite collection intitulée *Psychologie van het ongeloof* doit comprendre sept fascicules. Les deux premiers ont déjà paru. Le premier numéro est une introduction générale. L'auteur lui donne pour objet principal la question du maintien des éléments essentiels de la foi chrétienne dans le monde actuel. Ceux-ci se réduisent, à son avis, à l'adhésion au Seigneur Jésus en qui Dieu se manifeste et par qui nous prenons conscience de notre réconciliation avec Dieu. Espère-t-il que ce *credo* réduit donnera une assiette stable à la religion?

Le second fascicule est traduit de l'allemand. Le Dr Künkel y étudie, à la lumière de l' « *Individualpsychologie* » l'influence de l'éducation familiale sur la croyance religieuse. On peut trouver que les explications systématiques de l'auteur laissent échapper des aspects importants de la réalité psychologique. Il y a cependant des observations et des interprétations vraiment saisissantes. L'intérêt de certaines d'entre elles déborde l'objet immédiat de cet opuscule. Elles peuvent peut-être aider à comprendre l'origine de quelques déviations du sentiment religieux dont l'histoire offre trop d'exemples. ÉD. DHANIS, S. I.

***G. C. Berkouwer.** *Geloof en openbaring in de nieuwere duitsche theologie.* Utrecht, Kemink en Zoon, 1932, (24 × 17 cm.), 244 p. Prix : 4,50 florins.

Ce livre expose et discute les solutions qu'apportent au problème de la foi et de la révélation les théologiens protestants de l'Allemagne depuis Ritschl. L'auteur répartit les différents systèmes en deux groupes. Dans le premier, celui des défenseurs de la « polarité subjectivo-objective » de la foi et de la révélation, viennent se ranger les Ritschliens, l'Erlangerschule (Franck, Ihmels) avec Wobbermin et les théologiens de l' « apriori religieux » (Troeltsch, Otto et Bousset). Le second groupe comprend les adversaires du « subjectivo-objectif » : Heim et le groupe de K. Barth et de E. Brunner. Aux premiers l'auteur reproche un excès de subjectivisme, car ils mesurent la

révélation aux normes du sujet (normsubjectiveering), tandis que les seconds en soulignent trop exclusivement la transcendance, la plaçant ainsi hors des prises du sujet : la foi n'aura donc pour objet que l'« inobjectivable » (le « nichtgegenständliche » : Heim) ou bien consistera dans une « dialectique extra-scripturaire » (Barth). Dans sa conclusion, M. B. tente une synthèse et affirme le double rôle, à la fois objectif et subjectif, de l'inspiration. Il semble vouloir retourner ainsi à la position protestante « orthodoxe ». Mais cette position est-elle vraiment ferme et assurée ? Sous peine de retomber dans les difficultés et les contradictions dont il entend sortir, l'auteur ne sera-t-il pas contraint de remonter plus haut encore, plus près de la source ? S'il ne nous paraît pas apporter au problème qu'il traite une solution définitive, cet ouvrage n'en présente pas moins un aperçu très suggestif des divers mouvements du protestantisme allemand et manifeste leur préoccupation croissante de sauvegarder l'objectivité de la foi. J. BAYART, S. I.

***K. Bultmann.** *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze.* Tubingue, Mohr, 1933, (24 × 16 cm.), VI-336 p. Prix : 12,60 Mk.

Ce livre est un recueil d'essais et d'articles sur la théologie spéculative, la théologie biblique et l'exégèse. Une dizaine d'entre eux avaient déjà été publiés dans les *Theologische Blätter*, dans *Zwischen den Zeiten* et dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*. Les autres étaient inédits. Ces études se rattachent toutes plus ou moins directement au problème du rapport de la raison et de la foi.

On sait que l'auteur tient d'une part les thèses exégétiques radicales de la « *formgeschichtliche Schule* », et que d'autre part il professe des thèses dogmatiques de la « théologie dialectique ». Cette conciliation est possible grâce à une conception nettement fidéiste de la foi. Signalons l'essai *Zur Frage des Wunders* (inédit; p. 214-229), qui exclut toute apologétique par le miracle, tout critère subjectif ou objectif de la révélation, et n'admet d'autre miracle que celui qui est révélé et qui est cru, le miracle du pardon divin en Jésus-Christ. Signalons également une étude (inédite; p. 294-312) sur le problème de la théologie naturelle, où la possibilité de connaître le vrai Dieu indépendamment de la révélation chrétienne est absolument niée.

Cette conception de l'irrationalité de la foi et de l'impuissance de la raison est très conforme aux idées de K. Barth. Par contre la christologie de Bultmann est beaucoup plus réduite que celle de Barth ou de Brunner. Très sceptique à l'égard des particularités historiques de la vie et de la doctrine de Jésus, l'auteur écarte aussi la croyance à une filiation divine au sens métaphysique. La christologie de saint Paul, si on la dégage de sa gangue mythologique, n'est que « l'annonce de l'œuvre du salut opérée par Dieu dans le Christ » mort et ressuscité (p. 260-261). Le problème christologique est surtout traité dans deux articles déjà connus : *Zur Frage der Christologie* (p. 85-113), *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus* (p. 188-213), et dans un essai inédit : *Die Christologie des Neuen Testaments* (p. 245-267). ÉD. DHANIS, S. I.

A. Stolz, O. S. B. *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*, Coll. Studia Anselmiana, fasc. 1. Rome, Herder, 1933, (25 × 17 cm.), 118 p. Prix : 16 lires.

Cette étude forme le premier fascicule d'une nouvelle collection philosophique et théologique dont l'Institut Pontifical Saint-Anselme, à Rome, entreprend la publication. Depuis quelques années, les études historiques sur la théologie de la foi sont à l'ordre du jour. Certaines d'entre elles ont défriché de grandes périodes. Celle-ci fait un travail en profondeur : elle scrute la doctrine de saint Thomas sur la grâce et la lumière de la foi. Disons tout de suite que le travail est excellent.

Quel est, d'après saint Thomas, le rôle de la grâce surnaturelle, et plus spécialement le rôle de l'illumination surnaturelle, dans l'acte de foi ? Mais tout d'abord saint Thomas admet-il la possibilité d'une « foi naturelle » ? Plusieurs textes vont nettement dans ce sens, et l'école thomiste a toujours attribué cette doctrine au Docteur angélique. Cependant la légitimité de cette attribution a été mise en question. On objecte premièrement que saint Thomas qualifie d'opinion la croyance des hérétiques, et secondement que la doctrine thomiste de la spécification des actes surnaturels par leur objet est incompatible avec la notion de « foi naturelle ». L'auteur n'a pas de peine à montrer que, dans la terminologie de saint Thomas, l' « opinion » n'est pas exclusivement un assentiment mêlé de crainte d'erreur, qu'elle comprend au contraire tous les assentiments naturels volontaires. Elle est un genre dont l'assentiment mêlé de crainte est une espèce ; mais l'assentiment volontaire, légitimement ferme, en est une autre. Un assentiment légitimement ferme est un assentiment certain. La doctrine du Docteur angélique sur l' « opinion » des hérétiques ne s'oppose donc pas à ce qu'ils aient une « foi naturelle » moralement certaine. Les conclusions de l'auteur relatives à la nature de l' « opinion » d'après saint Thomas peuvent être considérées comme définitivement acquises. Ce n'est d'ailleurs pas la première fois qu'on les propose. Une enquête chez les contemporains et les prédécesseurs de saint Thomas les aurait pleinement confirmées.

La doctrine de la spécification des actes surnaturels par leur objet contredit-elle celle de la « foi naturelle » ? L'auteur distingue : certaines formes de cette doctrine, sans doute; cette doctrine, telle qu'on la dégage des œuvres de saint Thomas, nullement. Un examen de la doctrine de saint Thomas sur la spécification des actes surnaturels aboutit à la conclusion suivante : l'objet qui spécifie l'acte de foi surnaturel est l'ordre surnaturel révélé en tant qu'il est connu, non pas précisément *per viam rationis*, mais *per viam connaturalitatis*. S'il en est ainsi, une « foi naturelle » *per viam rationis* n'est pas exclue. L'auteur rejette l'interprétation donnée par le R. P. Garrigou-Lagrange à la doctrine thomiste de la spécification des actes surnaturels. On peut se demander si, en dépit de divergences certaines, elle est aussi éloignée de la sienne qu'il le pense.

Dans la mesure où la grâce de foi fait connaître son objet par voie d'inclination ou de connaturalité, elle exerce un rôle illuminateur. Ce rôle, précise Dom Stolz, consiste essentiellement à manifester la crédibilité de l'objet de foi (le *credendum*). Cette interprétation de saint Thomas est fortement motivée. On sait qu'elle était, de l'aveu de Suarez, l'interprétation commune des thomistes de son temps. Mais pourquoi faire dire à saint Thomas que la connaissance surnaturelle de la crédibilité est inséparablement liée à l'acte de foi ? On ne peut alléguer aucun texte explicite à l'appui de cette affirmation.

La déduit-on du fait que la connaissance surnaturelle de la crédibilité est due à la grâce de foi ? Mais cette grâce n'agit pas seulement comme une grâce concomitante, inséparable du consentement. Elle agit aussi comme une grâce prévenante, laissant place au consentement ou à la résistance.

Quelques considérations sur le rapport de la doctrine thomiste de l'acte de foi avec le problème plus récent de l' « analyse de la foi » sont un peu sommaires. Nous aurions souhaité que l'exposé tînt compte de deux textes significatifs qui ne sont même pas cités : In Ioan. 4, 42, L. 5, n. 2; Verit., q. 14, a. 1, ob. 6 et ad 6. A plusieurs reprises, l'auteur raisonne comme si l'évidence de la crédibilité était équivalemment l'évidence du motif de la foi. Mais celle-ci n'est pas identique à celle-là, et peu de théologiens admettront qu'elle y soit logiquement incluse.

La contribution de Dom Stolz ne créera pas sans doute l'unanimité dans l'interprétation de saint Thomas. Mais elle est une enquête consciencieuse et très pénétrante. Il faudra dorénavant en tenir compte.

Éd. Dhanis, s. i.

G. Englhardt. *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der Mittelalterlichen Scholastik.* Coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXX, Heft 4/6. Munster, Aschendorff, 1933, (24 × 16 cm.), XVI-504 p. Prix : 22,75 Mk.

L'ouvrage du Dr Englhardt suit le développement de la psychologie de la foi dans la théologie médiévale, depuis Abélard (vers 1140) jusqu'à Philippe de Grève (+ 1236) inclusivement. Il trace en somme toute l'histoire de la psychologie de la foi chez les Scolastiques, avant saint Thomas et ses grands contemporains. Cela représente une somme de travail considérable. Mais le résultat est proportionné à la peine. Pour la première fois, cette histoire complexe est explorée à fond d'après les sources imprimées et manuscrites.

L'influence prépondérante d'Abélard et de Hugues de Saint-Victor sur tout le développement de la théologie de la foi est universellement reconnue. Sans la nier aucunement, l'auteur met en lumière, à côté d'elle, l'influence appréciable de l'école de Chartres et de Gilbert de la Porée. Le XIIme siècle n'a pas abouti à composer une psychologie systématique de la foi. Son effort mystique et dialectique a plutôt accumulé des matériaux qui seront utilisés dans les synthèses du siècle suivant. La mise en œuvre du dépôt traditionnel progresse au cours de la seconde moitié du XIIme avec une régularité et une sorte d'impersonnalité qui tranche sur les interventions beaucoup plus marquées des grands théologiens du XIIIme siècle. Une constatation semblable à celle qui s'impose ici à l'auteur a plus d'une fois été faite à propos d'autres matières théologiques.

Les recherches récentes tendent à souligner l'importance théologique d'Étienne Langton aux confins du XIIme et du XIIIme siècles. Cette importance se vérifie en ce qui concerne la formation du traité théologique de la foi. Cependant — on le savait déjà — le grand pas en avant est dû à Guillaume d'Auxerre. Il est le premier qui nous donne une théologie systématique de l'acte de foi. Sa doctrine, devenue classique, de la *fides veritati primae propter se et super omnia*, avait commencé à poindre à la fin du XIIme siècle quand

Pierre de Corbeil enseigna l'irréductibilité de la foi divine aux motifs de crédibilité. Guillaume d'Auxerre exagéra l'opposition entre la *fides suasa* (fondée sur les motifs de crédibilité) et la foi divine. On nous laisse voir comment cette exagération fut progressivement corrigée. Déjà Guillaume d'Auvergne inaugure une conception synthétique qui annonce discrètement saint Thomas.

L'auteur souligne l'influence que la doctrine de l'illumination divine exerça sur la théologie de la foi. Il montre en quoi le progrès de la théologie de la foi fut solidaire d'un progrès dans la connaissance de la grâce habituelle. Il suit le développement des notions de « foi informe » et de « foi formée ». Tout cela, et d'autres choses que nous passons sous silence, est excellent. Les notions d' « opinion simple » et d' « opinion renforcée » (*opinio vehemens*), si importantes pour préciser la position de saint Thomas à l'égard de la « foi naturelle », n'auraient-elles pas pu être étudiées davantage ? Le livre se termine par une précieuse collection de textes inédits ou au moins d'accès difficile. Il n'y a pas de table alphabétique des matières. C'est regrettable. Car celle-ci n'aurait pas été moins utile que celle des auteurs.

L'ouvrage de M. Englhardt est un instrument de travail dont on ne peut négliger de se servir, si l'on veut interpréter avec sûreté la doctrine thomiste de l'acte de foi. L'auteur se propose de donner lui-même un commentaire historique de cette doctrine. L'excellent travail qu'il a fourni l'a préparé mieux que personne à une œuvre de ce genre.

Éd. Dhanis, s. i.

G. Wunderle. *Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend.* Dusseldorf, Pädagogischer Verlag, 1932, (25 × 16 cm.) 182 p. Prix : 7,50 Mk.

Voici une enquête de psychologie religieuse. Un questionnaire a été proposé à quelque deux cents jeunes gens et jeunes filles de quinze à vingt ans. Il comprend les trois questions suivantes : « Pour quelle vérité de foi avez-vous une préférence, et pourquoi ? Quelle vérité de foi vous rend l'obligation de croire pénible, et pourquoi ? Quelle est la vérité de foi qui exerce le plus d'influence sur votre vie ? » Tout le livre est le fruit de cette enquête. On met d'abord le lecteur au courant des conditions où elle a été exécutée. Ensuite, on rapporte fidèlement toutes les réponses obtenues. Enfin, on groupe et résume les résultats acquis et l'on en tire quelques conclusions relatives à la pédagogie religieuse. Le savant auteur n'ignore pas les limites nécessaires de son étude : ce qu'on peut attendre d'une enquête de ce genre et ce qu'il ne faut pas lui demander. Il reconnaît aussi que les résultats obtenus ne contiennent pas de révélation sensationnelle. Mais il estime à bon droit que son investigation psychologique peut rendre service à la théologie de la foi et plus encore à la théologie pastorale. Transcrivons « la conclusion la plus nécessaire » de l'ouvrage : « L'enseignement de la foi doit être plus qu'un exposé théorique. Il doit, en se fondant précisément sur les grands mystères chrétiens, chercher à influencer la vie morale et religieuse des jeunes » (p. 182).

Éd. Dhanis, s. i.

Ch. Dawson. *Enquiries into Religion and Culture.* Londres, Sheed and Ward, 1933, (22 × 14 cm.), XII-348 p. Prix : 8,6 sh.

C'est toute une philosophie sociale et religieuse que M. Dawson s'est efforcé d'illustrer à travers ces articles en apparence si divers, publiés jadis de droite et de gauche et réunis à présent en un volume.

Sous la variété des sujets étudiés court une unité de pensée très nette ; ces analyses, pratiquées sur un champ si vaste qu'il s'étend à tous les âges et à tous les climats, tendent à montrer que le phénomène sociologique ne peut pas être rendu indépendant de ses facteurs spirituels, pas plus que de ses éléments matériels : la société, encore moins que l'individu, ne peut se nourrir de pain seulement. Par là sont condamnés les systèmes modernes, marxisme, communisme, etc., qui ont relégué la religion en dehors de la vie économique et l'ont réduite à une simple affaire de conscience individuelle.

N. Polet, s. i.

Cardinal Gibbons. *La foi de nos pères ou exposition complète de la doctrine chrétienne.* Traduit de l'anglais sur la vingt-huitième édition par A. Saurel, 5e éd. Paris, Téqui, (19 × 12 cm.), XXVI-474 p. Prix : 15 frs.

Le Cardinal Gibbons disait de ce petit volume qu'il présenterait, « sous une forme simple et pratique, l'exposé et la défense des principaux dogmes catholiques ». Il fait cela si bien, qu'il est devenu un livre célèbre. La nouvelle édition rendra service aux fidèles et à ceux qui, du dehors, cherchent à connaître la religion catholique.

É. D.

N. M. Negueruela. *Con la Razon y la Fe. Problemas apologeticos.* 3e éd. Barcelone, Tipografia catolica Casals, 1933, (20 × 14 cm.), 318 p. Prix : 5 pesetas.

Voici un bon ouvrage d'apologétique : complet, clair, méthodique. Le professeur Marin nous apporte la réponse de la philosophie et de la théologie catholiques aux problèmes des relations entre la Bible et la science; l'Église et l'État; l'Église et les questions sociales, l'Église et la civilisation. On pourrait peut-être regretter seulement que l'auteur s'attarde à quelques objections par trop démodées; mais pour le reste, le livre est à recommander.

A. Hurtado, s. i.

De Ecclesia

P. Hendrikx, S. J. *De Kerk als Gemeenschap.* Verslagboek der Negende Limburgsche Sociale Studieweek te Rolduc, Heerlen, Limburgsch Dagblad, 1933, p. 5-31.

Le premier rapport présenté à la neuvième semaine sociale du Limbourg hollandais expose, en une langue pesante parfois à force d'être prégnante, mais d'une pureté à laquelle peu de théologiens néerlandais sont accoutumés, une doctrine théologique singulièrement riche et profonde sur « l'Église comme communauté ». Ce nous serait une joie sans ombre de le recommander vivement à nos lecteurs, si nous ne devions en même temps leur faire part de la mort subite et toute récente de son auteur, le R. P. Hendrikx, dont la collaboration honorait notre revue. Le regret de perdre cet éminent théologien nous affecte d'autant plus qu'il nous est enlevé aux premières

années de sa maturité, sans avoir rien publié encore, sinon quelques articles, des ouvrages importants qu'il préparait et qui eussent bientôt étendu son influence au-delà du cercle de son enseignement et de ses relations personnelles. Un travail acharné exploitant un remarquable talent avait fait du P. Hendrickx un philologue émérite, un érudit informé de tous les problèmes théologiques et surtout un maître d'orthodoxie, d'une doctrine aussi sûre que profonde. On s'en assurera à lire les trop courtes pages, lourdes de pensée, mais pourtant soulevées d'un souffle de piété et de secrète ferveur, qu'il consacra à la « communauté chrétienne », à « l'unité vivant de vitalité intérieure » de l'Église catholique. L'Église est une communauté, c'est-à-dire qu'un principe vivant et intérieur d'unité l'anime et anime en elle les hommes qu'elle associe à une tâche commune et relie entre eux par leur conformité de nature, leur but commun et leur amour mutuel. L'Église est la communauté idéale parce qu'elle résulte de l'unité du Christ total, en qui tous nous ne sommes qu'un par la grâce du Saint Esprit, de l'unité de notre fin à tous dans le Christ, et de l'unité de l'amour qui, sous une même autorité, un même magistère et dans un même culte, nous lie au Christ et nous lie entre nous : la charité du Saint Esprit.

Aujourd'hui que se développent heureusement les organisations catholiques, n'est-il pas plus opportun que jamais de souligner, comme le fait si excellemment le P. Hendrikx, que l'Église en même temps qu'une société juridique, est une société d'amour, une « communauté ». Car sans l'unité invisible et intérieure de la grâce et de la charité dans le Saint Esprit, nos organisations, pour indispensables qu'elles soient, ne seraient que des organes inertes ou défaillants; paralysant la croissance de l'Action catholique, elle empêcherait la magnifique promesse de ses fleurs de se nouer en fruits de vie intérieure et décevraient l'attente du Pape et de Celui qu'il représente sur terre. A. HAYEN, S. I.

*O. Linton. *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung. Inaugural-Dissertation.* Upsala, Lundequistska Bokhandeln, 1932, (25 × 16 cm.), XXXII-212 p.

Dans son étude *Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats* (1900) le P. von Dunin-Borkowski avait donné une sorte de panorama des doctrines et des opinions émises durant le XIX^me^ siècle sur les origines de l'Épiscopat. C'est un ensemble du même genre que nous offre le présent travail pour les 50 dernières années. Il y a toutefois une différence notable de conception entre les deux œuvres : la première était purement descriptive ; la seconde a cru découvrir une ligne d'évolution de l'histoire des doctrines et elle s'est attachée avant tout à en fixer les moments privilégiés (p. 47, n. 4). Seules les théories protestantes ont été considérées ; sans doute, l'auteur n'ignore pas la littérature catholique de son sujet, mais ni l'enseignement catholique commun, ni les opinions des catholiques dans les questions libres ne sont traitées pour elles-mêmes.

Au point de départ de cette histoire, vers les années 1880, l'historien se trouve en présence d'une doctrine très sûre d'elle-même et très largement répandue, si largement que l'auteur l'appelle le « consensus » : l'Église primitive a consisté en une « confédération »; aux termes du pur Évangile,

le salut est affaire strictement individuelle; toutefois les premiers chrétiens ne pouvaient manquer de s'assembler, non pour des fins religieuses, mais pour des fins pratiques, à l'obtention desquelles une administration, un pouvoir furent vite nécessaires. Cette assemblée, c'est l'Église, et cette administration, c'est l'Épiscopat (chap. 1). Dans les années qui suivent, on assiste à la désagrégation progressive de ce « consensus ». Elle commence, timidement encore, avec Hatch, plus décidément avec Harnack; Sohm la pousse déjà très loin, en faisant voir que l'idée d'une Église universelle, antérieure aux communautés locales, est parfaitement primitive; les assemblées particulières ne sont, aux yeux des chrétiens, que des manifestations de l'unique Église idéale ; elles ne sont d'ailleurs nullement régies par un pouvoir juridique quelconque, mais par la Parole divine s'exprimant par les charismatiques (chap. 2). Le consensus, cependant, ne se résout pas à mourir. Il est vrai, vers les années 1900, le centre d'intérêt de l'étude des origines chrétiennes se déplace; naguère, tout l'effort s'appliquait justement au problème ecclésiologique ; maintenant, sans le délaisser entièrement, on ne l'envisage plus dans son ensemble; on s'attache tout au plus à en éclairer quelques éléments particuliers : les apôtres, les prophètes, les docteurs, l'épiscopat, les presbytres et les diacres (chap. 3). L'intérêt majeur s'est porté sur l'eschatologie, sur l'Esprit, sur le culte. Mais il se fait que les résultats de ces nouvelles recherches retentissent sur les conceptions relatives à l'Église et ont pour effet de précipiter la dissolution du consensus (chap. 4).

Cette dissolution éclate au yeux dans la littérature la plus récente sur les origines chrétiennes. Celle-ci se caractérise d'abord par le fait qu'elle remet au premier plan l'idée d'Église; ensuite, l'Église qu'elle découvre à l'origine n'est plus, comme autrefois, une association, un « club de dévots », institué par le libre vouloir de ses membres; c'est une grandeur divine et une création d'en haut; elle ne résulte pas des saintetés individuelles, elle les produit. L'auteur groupe les données de cette littérature récente sous quatre chefs : les études lexicographiques du mot d'église, la théologie de l'Église, sa sociologie, la fondation de l'Église et le Christ (chap. 5).

Dans un dernier chapitre, à la fois rétrospectif et prospectif, l'auteur énonce trois problèmes laissés jusqu'ici sans réponse ; ils concernent tous la conciliation jugée nécessaire entre deux conceptions, apparemment opposées, que les origines chrétiennes ont connues simultanément : la conception d'une Église idéale et charismatique, au sens de Sohm, et celle d'une Église corporative et juridiquement régie. Des essais de solution sont indiqués sommairement ; ils associent assez curieusement la méthode inductive de l'historien avec des éléments de philosophie sociale et religieuse. Pour ce motif, ils paraîtront sans doute dénués de valeur à plus d'un. Pourtant, ils ne sont pas le dernier des mérites de cet ouvrage, qui en a déjà beaucoup d'autres. Qu'on lise, par exemple, les dernières pages sur l'Esprit et la fonction, sur le génie organisateur que l'état charismatique respecte pleinement, quand il ne le renforce pas, sur la synthèse, en saint Paul, de la mystique et de l'activité sociale : on mesurera l'écart qui sépare les historiens protestants d'aujourd'hui de ceux d'hier et peut-être estimera-t-on que les esprits sont accessibles de nos jours à l'idée d'une Église visible et invisible tout ensemble.

L. Malevez, s. i.

F. Pilgram. *Physiologie der Kirche, Forschungen über die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht.* Coll. Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit. Band III. Mayence, Matthias-Grünewald Verlag, Auslieferung H. Rauch, Wiesbaden, 1931, (23 × 16 cm.), LX-458 p. Prix : 10 Mk.

Pilgram (1819-1890) est un converti : né d'une famille autrichienne qui avait dû s'expatrier, des siècles auparavant, pour ses croyances luthériennes, il devint catholique en 1846. On parle peu de lui, et le *Kirchliches Handlexikon* de Buchberger, par exemple, ne le cite pas. Cependant, de son vivant, il acquit une réelle notoriété et sa *Physiologie der Kirche*, publiée à Mayence en 1860, était traduite en français, en 1864, par l'abbé P. Reinhart, sur la troisième édition.

L'ouvrage est un effort de théologie spéculative, quelque peu influencé par l'hégélianisme, sans doute, mais véritablement puissant. L'auteur tire ce qu'est l'Église, à la lumière du dogme, évidemment, de la notion de communion, Gemeinschaft. La « communion » est l'union qui doit exister entre les personnes, parce que chaque personne ne se connaît qu'en connaissant en elle les autres personnes, et qui exige que chaque personne, par conséquent, pour s'aimer bien, aime les autres. Cette « communion », le péché l'a détruite ; le Christ la restaure, mais avec une suprême perfection, en nous faisant un, en lui, avec tous les autres et avec Dieu.

La notion ainsi déterminée est loin, assurément, de contenir toutes les richesses surnaturelles qui sont dans la vérité du Christ mystique. Mais il n'en est que plus intéressant de voir tout ce que l'auteur parvient à en déduire. Il a des formules magnifiques pour dire que l'Église est « la » religion; qu'elle a, comme tout vivant d'ordre spirituel, sa fin en soi; que sa structure, sa « physiologie », est telle qu'elle inclut tous les dogmes, en ce sens qu'il faut tous les dogmes pour dire ce qu'elle est.

Il faut souhaiter que cet ouvrage — dont l'impression est très réussie, — trouve, même dans les pays de langue française, beaucoup de lecteurs.

É. MERSCH, S. I.

***W. H. Dunphy.** *The living Temple.* Milwaukee, Morehouse, 1933, (19 × 12 cm.), XII-280 p. Prix : 1,75 dollar.

Le temple vivant, c'est l'Église anglicane; elle est le seul catholicisme, le seul corps mystique. L'auteur développe cette thèse avec une réelle force de pensée, mais que dirige, malheureusement, une documentation peu soucieuse, dirait-on, d'exactitude (cfr par ex. pp. 2, 61, 39, 71, 243 et 158, 162, 224). Plein d'une touchante partialité pour son Église, plein d'égards pour les Orthodoxes, il est, pour l'Église romaine, plein d'incompréhension et de mauvaise humeur. Elle ne vaut guère mieux, trouve-t-il, que le Protestantisme. Le Protestantisme est l'exaltation de toutes les consciences privées, au préjudice de l'organisme entier; l'Église romaine est l'exaltation d'une seule conscience, celle du pape, au préjudice du même organisme. De part et d'autre, il y a même méconnaissance du corps mystique.

Comme si le Christ qui, autrefois, enseignait au dehors en même temps qu'il touchait les âmes au dedans, ne pouvait plus maintenant, dans

l'Église qui est son prolongement mystique, enseigner par une voix qui résonne au dehors en même temps qu'il éclaire par une lumière qui brille au dedans. Il est bien resté ici-bas, comme admet l'auteur, sous les espèces du pain, pour communiquer sa vie; pourquoi ne pourrait-il pas rester pour communiquer sa vérité sous les dehors d'un magistère? Par ses prêtres, comme admet encore l'auteur, c'est bien lui qui baptise et qui absout; pourquoi, par eux, ne serait-ce pas lui aussi qui dirige et conduit? Ses brebis seront-elles moins libres, d'être plus certaines d'entendre sa voix et de le suivre?

De la sorte, il sera dans son corps mystique tel exactement qu'il était autrefois : une réalité visible manifestant une réalité invisible; de la sorte, le temple vivant aura à son sommet la clef de voûte qui tient tout, la pierre vivante qui est le Christ. Il ne faut que lui, c'est sûr; mais il le faut tout entier, tel qu'il a voulu nous rester. É. MERSCH, S. I.

M. Deutinger. *Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes.* Coll. Deutsche klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit. Band. IV Mayence, Matthias-Grünewald, 1933, (23 × 16 cm.), XVI-498 p. Prix : 10 Mk.

Deutinger (1815-1864), avait toujours rêvé l'apostolat auprès de la jeunesse intellectuelle. A la fin de sa vie, en 1859, il fut nommé prédicateur de l'Université de Munich. Dans ses sermons, ses homélies plutôt, il s'attacha à montrer le sens profond et perpétuel de passages johanniques. Cet *In Johannem* parut en 1862-65 (3 vol.). En voici à présent, splendidement réédité, le début. On y trouve une pensée forte, un tour d'esprit étonnamment moderne, une théologie par instants hésitante encore, mais pleine de promesses et de vues suggestives et bien propre, comme dit fort bien l'éditeur, à apprendre quelque chose aux chrétiens d'aujourd'hui.

É. MERSCH, S, I.

F. Hofmann. *Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung.* Munich, Hueber, 1933, (24 × 16 cm.), XX-524 p. Prix : 15,50 Mk.

L'auteur, avec raison, prend surtout la doctrine ecclésiologique de saint Augustin dans ses écrits anti-donatistes (3/4 du volume). Avec raison aussi, il y met fort en évidence ce qu'a dit et redit le saint sur l'Église, corps mystique du Christ. C'est même un des mérites de l'ouvrage d'avoir poussé plus avant l'étude des rapports entre l'Église corps mystique et l'Église visible et officielle. Une fois ce point longuement établi, avec nombre de belles citations, H. fait voir, mais plus rapidement, comment, d'après l'évêque d'Hippone, la qualité de corps mystique explique et les fonctions de l'Église et les sacrements de l'Église.

Étude, pour l'ensemble, excellente et qui, en particulier, tout en se mettant au point de vue des controverses doctrinales, n'exagère pas l'aspect polémique de l'enseignement augustinien. La bibliographie est bonne; l'auteur aurait pu ajouter le long article de MARCOS DEL RIO : *El Cristo mistico y la comunion de los Santos segun S. Ag.*, (*Rel. y cult.* XV, 1931), et, pour la question, importante vu son plan, de la chronologie des sermons,

joindre à l'article de KUNZELMANN (1931), ceux de CAVALLERA (1930) et de DE BRUYNE (1931); ceux de ZARB ont paru trop tard pour être utilisés.
É. MERSCH, S. I.

***H. C. von Hase.** *Die Gegenwart Christi in der Kirche.* Coll. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 38 Band. 1 Heft. Gütersloh, Bertelsmann, 1934, (22 × 15 cm.), 104 p. Prix : 2,70 Mk.

Après avoir exposé comment les protestants et les catholiques conçoivent la présence du Christ dans l'Église (pp. 9-36; 37-48), l'auteur définit cette présence au point de vue de l'orthodoxie protestante, en disant que l'Église est « le lieu d'une présence de grâce ». — Bon essai de classification, remarques intéressantes; pour ce qui concerne la théologie catholique, documentation insuffisante.
É. MERSCH, S. I.

THÉOLOGIE HISTORIQUE

Antiquité chrétienne

E. Benz. *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik.* Coll. Forschungen zur Kirchen-und Geistgeschichte. I Band. Stuttgart, Kohlhammer, 1932, (24 × 16 cm.), XIV-436 p. Prix : 32 Mk.

Un ouvrage bourré de savoir, de ceux qu'il ne faut pas lire mais étudier longuement. Si, pour faire la solidité d'un travail, il suffisait d'une profusion de textes et de l'exactitude minutieuse des références, celui-ci serait hors pair. Mais le texte, ici, sert souvent de soubassement à une *thèse* qui n'est rien moins que démontrée. Mr Benz soutient que la conception trinitaire de saint Augustin qui, selon lui, suppose une métaphysique volontariste, dérive de Plotin, par l'intermédiaire de Marius Victorinus. De ce dernier, Benz analyse, en entier et dans le détail, la métaphysique néoplatonicienne; cette première partie du travail de Benz, gardera, croyons-nous, une valeur durable; elle impose au lecteur une idée beaucoup plus avantageuse de cet obscur traducteur de Plotin, auquel les manuels d'histoire de la philosophie n'accordent aujourd'hui encore qu'une mention des plus brèves : Bréhier le nomme deux fois et, chaque fois, en défigurant son nom : *Victor*, au lieu de *Victorinus*. Seulement, il y a la seconee partie de l'ouvrage, celle où l'auteur prétend retrouver chez Plotin les points d'attache essentiels de l'ontologie de M. V. Elle nous paraît fausser, sur des points importants, la pensée de l'auteur des Ennéades. L'herméneutique des textes plotiniens aboutit ici à attribuer à l'Un absolument transcendant des attributs réels et positifs qui sont le bien propre du Νοῦς, la pensée consciente par exemple; il n'y a plus subordination de la seconde hypostase plotinienne à la première; les deux sont placées de niveau, ou mieux, la seconde est introduite dans la première. Plotin lui même, selon cette herméneutique nouvelle, aurait rompu (durchbrochen) l'absolue transcendance de l'Un. Celui-ci, par un mouvement dialectique immanent, produirait en lui deux hypostases nouvelles, le Verbe (Logos), forme, image et volonté du Père caché, et l'esprit, leur lien (Copula) à tous deux. On trouverait ainsi, préformé chez Plotin, le schème de la

Trinité chrétienne. Peine perdue! M. Benz ne tirera pas des Ennéades ce qu'elles ne contiennent pas : l'ὁμοούσιος, l'*égalité consubstantielle* du Père et du Fils. Si le parfait, selon Plotin, engendre *nécessairement* un engendré *éternel*, il entend bien que celui-ci soit *inférieur* au principe qui l'engendre : Καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ (Enn, v, 1, 6, p. 487. Ed. Volkmann, II, p. 168, 30). Le Noûs est ce qu'il y a de plus grand *après* l'Un, mais il est le *second* et a besoin du premier, *meilleur* que lui : μέγιστον δὲ μετ' αὐτὸ νοῦς καὶ δεύτερον (Ibid. p. 169, 1-5).

Dans la troisième partie, où M. B. se répète beaucoup, il cherche à établir que ce volontarisme introduit par Plotin dans sa notion de l'Un-Dieu et qui en ruine la transcendance a pour origine première des spéculations religieuses d'origine orientale : Hermès Trismégiste, Poimandres, la Gnose de Valentin et de Ptolémée. Les premiers linéaments de cette métaphysique seraient déjà très visibles chez les Pères de l'Église tels qu'Irénée et Athanase, plus appuyés déjà dans le Néoplatonisme latin (Chalcidius, Marius Victorinus, Firmicus Maternus); elle aurait même envahi la dogmatique ecclésiastique chez Tertullien, Ambroise et Lactance. Tout ce mouvement d'idées philosophiques aboutit, selon M. B., à la doctrine trinitaire de saint Augustin et sa notion volontariste de la personne. Il est superflu de faire remarquer que pareille thèse appelle les plus graves réserves. L'auteur avoue lui-même que la théorie trinitaire d'Augustin a pour source directe et immédiate Gen. I, 26-28. C'est chose révélée que l'âme humaine (mens) est créée à l'image de Dieu. Ce point de vue, celui du théologien Augustin, une fois admis, il devient très accessoire que dans l'*exposé rationnel* de cette vérité A. se serve de quelques thèmes philosophiques empruntés à Plotin, entre autres du ternaire : *Esse*, *vivere*, *intellegere*. Si des influences religieuses orientales sont responsables du volontarisme que repère avec tant d'insistance M. B., pourquoi le première et la plus opérante sur saint Augustin ne serait-elle pas la Bible? Avec son Dieu si personnel « qui a fait tout ce qu'il a voulu »? Contrairement à ce que semble affirmer B., ce n'est pas dans une métaphysique, c'est dans l'expérience interne de notre vie *psychologique* et par l'analyse de son contenu *spirituel* que saint Augustin a cru prendre sur le fait « l'image de Dieu », essence opérante de l'âme humaine. C'est avant tout à la lumière d'une donnée révélée qu'opère le théologien-psychologue qu'est l'auteur du « *De Trinitate* ». Plotin et ses Ennéades n'eussent pas existé que l'analyse d'A. aurait pu être la même, ce qui n'exclut pas, cela va sans dire, des influences accidentelles de Plotin sur Augustin. M. B. s'avance trop en reconnaissant chez Plotin le principe de l'*analogia entis*. Nous croyons au contraire que tout son système en est la négation implicite. S'il faut voir dans la doctrine de Plotin un panthéisme dynamiste, il ne saurait plus être question chez lui de l'*analogia entis*. Et même, cette interprétation exclue, il resterait toujours, pour lui dénier la connaissance de ce principe, l'émanation ou création *nécessaire* et la doctrine de l'extase, moyen *naturel* d'union avec Dieu, si du moins le terme de cette union n'est autre que l'*Essence* Divine. Il n'a certainement pas connu l'analogie de l'être au sens thomiste. Conclusion : Les matériaux de l'édifice élevé par M. B. ont plus de prix que l'édifice même. Le livre, quoique de lecture difficile, stimule la réflexion par la contradiction qu'il provoque à chaque instant. Nous y reviendrons peut-être ailleurs. F. JANSEN, S. I.

D. Gorce. *Lettres spirituelles de saint Jérôme. II. Les exemples.* Coll. Bibliothèque patristique de spiritualité. Paris, Gabalda, 1934, (17 × 11 cm.), 214 p.

La Revue a déjà rendu compte du premier volume des *Lettres spirituelles des aint Jérôme*, publiées dans la *Bibliothèque patristique de spiritualité* (t. LIX, 1932, p. 564). A cette première série des lettres qui contenait la doctrine spirituelle, le même auteur, M. Gorce, ajoute cette fois la série qui comprend les exemples, autrement dit les oraisons funèbres de forme épistolaire, dans laquelle excellait le talent de Jérôme. Il y excellait même un peu trop; car chez lui, les lettres tiennent un peu du discours, en raison même de sa formation de rhétorique; ce qui ne rehausse pas chacun des passages où il fait appel à l'art des rhéteurs. L'introduction, excellente et qu'il faut lire, bien qu'elle poétise un peu les choses, réussit-elle à diminuer cette impression? Peut-être. Nous avons là sept éloges funèbres : Népotien, Asella, Blésilla, Paulina, Fabiola, Paula et Marcella, c'est à dire, en grande partie, le cercle des grandes dames romaines pour lesquelles Jérôme avait été le principal conseiller spirituel. La traduction a les mêmes mérites que celle du précédent volume. Les notes sont en général judicieuses et instructives.

J. DE GHELLINCK, S. I.

J. Huhn. *Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius.* Coll. Forschungen zur christlichen Literatur-und Dogmengeschichte. Band XVII, Heft 5. Paderborn, Schöningh, 1933, (24 × 16 cm.), 154 p. Prix : 8,40 Mk.

Les théories antichrétiennes sur l'origine, la nature, l'influence du mal, défendues par le marcionisme et le manichéisme ont dû exercer, du moins par certains de leurs aspects ou conclusions, un attrait fort séduisant sur l'intelligence humaine à en juger par le succès qu'elle sont rencontré et la ténacité de leur survivance. De longs siècles durant l'Église a dû mener contre elles une lutte sans répit. Au temps où écrit et prêche saint Ambroise, le marcionisme peut être considéré comme réduit, mais le manichéisme règne encore, plus que jamais même, sur les intelligences, telle celle d'Augustin. Aussi comprend-on l'intérêt que peut présenter l'étude de l'œuvre de saint Ambroise du point de vue de la doctrine du mal. L'aspect sous lequel se présente l'exposé de cette doctrine chez Ambroise a d'ailleurs quelques particularités. A. est plus prédicateur et catéchète que théologien et il n'a pas écrit de traité ex professo sur le problème. Il faut donc s'attendre à trouver chez lui plutôt un exposé très simple de la doctrine traditionnelle, mêlé à des considérations apologétiques rendues nécessaires par les objections courantes. M. H. s'est efforcé de nous en coordonner les éléments. Il examine d'abord d'*où* vient le mal moral (non pas de Dieu, ni d'un principe subsistant du mal, mais de notre propre volonté), ensuite sa *nature* (pas une substance ni une simple négation mais une privation). Vient ensuite la considération du *péché*, son essence et son origine, et tout spécialement du péché originel. L'examen des textes de saint A. est accompagné d'un assez grand nombre de références aux textes parallèles, spécialement de saint Basile, dont A. a fortement subi l'influence. Sans nier les qualités du travail, nous ferions peut-être à son auteur le reproche de manquer de précision dans l'emploi des

concepts. Ainsi le mal in genere comprend le mal physique et le mal moral. Ambroise n'a-t-il rien dit sur le premier ? Par contre, la division entre mal moral et péché nous paraît assez factice. Il y a des expressions malencontreuses (p. ex. p. 137 : Der Verlust der Gnade der das Wesen der Erbsünde ausmacht, alors que nous savons, p. 129, que cette essence est formellement une *privation* de grâce dans la *nature* humaine). Enfin l'*interprétation* des textes n'est pas toujours strictement rigoureuse. CH. MARTIN, S. I.

M. De Lama. O. S. A. *S. Augustini doctrina de gratia et praedestinatione.* Turin, Marietti, 1934, (20 × 13 cm.), VIII-156 p. Prix : 8 lires.

Ce n'était pas une mauvaise idée de détacher dans l'*Opus imperfectum contra Iulianum*, longtemps laissé un peu trop de côté, les principaux passages relatifs à la doctrine de la grâce et de la prédestination. Car cet ouvrage contient les idées du docteur de la grâce dans la dernière phase du conflit anti-pélagien.

L'auteur puise surtout dans les livres I, V et VI. Une courte introduction précède chaque livre. Des annotations imprimées en italique, tantôt brèves, tantôt développées, parfois de ton polémique, ce qui déplaît et nuit à la sérénité scientifique, ou enrichies de quelques citations ou références théologiques, font suite aux passages cités. De valeur très inégale, elles ne satisferont pas chaque fois le lecteur. Par endroits aussi, on souhaiterait moins de fautes d'impression et plus de précision dans les références. Ainsi, une note précise l'adresse de la librairie Letouzey et Ané, mais ailleurs on ne trouve qu'une référence toute générale à l'encyclique récente sur saint Augustin. A propos de la définition de la liberté chez Julien, Celestius ou Augustin (pp. 23-25), pourquoi ne pas faire appel à d'autres passages intéressants, comme au livre I, 78, 82 et 83 et III, 119, etc. ?

J. DE GHELLINCK, S. I.

Cl. L. Hrdlicka. O. S. B. *A study of the late latin vocabulary and of the prepositions and demonstrative pronouns in the Confessions of St. Augustine.* Coll. The Catholic University of America. Patristic Studies, vol. XXXI. Washington, The Catholic University of America, 1931, (23 × 15 cm.), XXII-272 p. Prix : 3 doll. 50,

H. Rheinfelder. *Kultsprache und Profansprache in den romanischen Ländern.* Coll. Biblioteca dell' « Archivum Romanicum ». Florence, Olschki, 1933, (25 × 18 cm.), XII-482 p. Prix : 40 frs suisses.

M. Lavarenne. *Étude sur la langue du poète Prudence.* Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1933, (25 × 16 cm.), XXIV-688 p. Prix : 100 frs.

Ces trois ouvrages, que nous groupons dans une recension commune, diront au lecteur la place donnée aujourd'hui à l'étude philologique des textes chrétiens et le changement opéré dans les milieux scientifiques qui ne professent plus pour les écrits patristiques le mépris ou l'indifférence habituelle aux générations précédentes. Nous avons dit ailleurs (*Gregorianum*, 1933, p. 205 et suiv.) les conséquences de cette attitude nouvelle. Dans les trois livres mentionnés ci-dessus, c'est principalement des caractéristiques

de la langue chrétienne qu'il est question et de l'influence du christianisme sur l'évolution de la langue latine : thèse non pas nouvelle, énoncée déjà avec des nuances diverses par Amatucci en Italie, par Faral et Marouzeau en France, mais fortement étendue et précisée, depuis que les publications de Schrijnen et le mouvement de sympathie ou de réaction, qui les a accueillies, ont élargi les perspectives sur ce domaine. Par suite, ce serait ici la place d'ajouter à ces trois ouvrages celui de Christine Mohrmann, une des meilleures élèves assurément de Schrijnen, qui s'applique à chercher dans la langue des sermons de saint Augustin la justification des conceptions du professeur de Nimègue. Mais le livre, qui a paru comme fascicule III de la *Latinitas christianorum primaeva*, n'ayant pas été envoyé par l'éditeur à la rédaction de la Revue, nous ne pouvons en parler ici. Nous le regrettons d'autant plus qu'il y aurait eu beaucoup de bien à dire de cette œuvre très personnelle et remarquablement fouillée.

Le livre de Hrdlicka s'attache au vocabulaire d'Augustin dans ses *Confessions*, principalement aux substantifs (p. 1-114), aux prépositions (p. 115-225) et aux pronoms démonstratifs (p. 226-253); sans être parfait, c'est un des bons fascicules, le plus ferme et le plus ouvert, de toute la série des *Patristic Studies* de Roy Deferrari. Celui de Rheinfelder est d'objet beaucoup plus large ; l'auteur s'était déjà fait avantageusement connaître en 1928 par un travail très analytique sur l'évolution du mot *persona*, que nous avons apprécié dans les mélanges récemment offerts à M. De Wulf; cette fois, il poursuit jusque dans les langues modernes de famille romane l'élaboration évolutive des mots afférant aux idées cultuelles.

Beaucoup plus restreint dans son objet, mais d'exposé très développé dans ses 687 pages, le troisième ouvrage est un consciencieux travail de Maurice Lavarenne sur la langue de Prudence. Cette étude, malgré quelques tâtonnements et imprécisions, examine d'une façon exhaustive, exception faite pour la métrique qui viendra plus tard, les divers aspects de la langue du poète : la morphologie (p. 11), la prosodie (p. 75), la syntaxe (p. 99), le style (p. 315), où le vocabulaire (p. 349) et les caractères du style (p. 491) prennent une place prépondérante.

Pour réussir, pareils travaux exigent, avec la compétence linguistique et philologique, une attention minutieuse que rien ne lasse, et aussi des textes suffisamment sûrs jusque dans leurs particularités grammaticales. L'œuvre d'Augustin sous ce rapport est une de celles dont la situation textuelle se prête le moins mal à ce genre de recherches. L'auteur cité en premier lieu, et le livre de Mohrmann rappelé tantôt, accusent leurs différences sur ce terrain. Malgré les recherches étendues que trahit son étude, Hrdlicka, trop modeste, n'est pas allé jusqu'à faire servir l'étude du vocabulaire au contrôle des principes qui inspirent le choix de leurs variantes divergentes aux quatre éditions contemporaines des *Confessions* : Knöll, de Labriolle, Gibbs-Montgomery, Vega, toutes de réel mérite; il y avait la matière à des déterminations intéressantes. Plus décidée, sur la foi de ces comparaisons lexicographiques, Mohrmann rejette quelques sermons dûs aux derniers éditeurs; nous en parlons ailleurs. L'œuvre de Prudence, éditée avec un soin extraordinaire en 1926 par le suédois Bergmann, présente un texte que Lavarenne a revu avec attention et dont il redresse

quelques leçons et certaines ponctuations. Dans les limites de ce compte-rendu et pour les lecteurs de la Revue, il n'y a pas lieu d'entrer dans le détail des renseignements philologiques fournis par ce volume, le premier qui fait une enquête aussi détaillée sur le latin de Prudence et désormais indispensable à quiconque veut étudier l'évolution de la langue chrétienne à travers les âges. Du point de vue spécial qui nous occupe, remarquons le chapitre sur le vocabulaire chrétien : il y a là, pour intéresser le théologien, des mots vidés de leur ancien contenu païen et employés par Prudence dans un sens tout chrétien, comme *cavernosus avernus*, *tartarus*, *tartareus minister*, *numen*, *tonans*, *chaos*, *reatus*, *libido*, etc.; d'autres sont de formation nouvelle ou de sens nouveau, tels *omniparens*, *cunctiparens*, *verbigena*, *incorporatus*, *plasma*, *cristicola*, *conditor*, *mediator (?)*, *deitas*. La richesse d'ailleurs du vocabulaire de Prudence est connue depuis longtemps et dépasse, un peu au détriment de la pureté, celui de Virgile, son modèle. Il est à remarquer que la formation des mots au moyen de suffixes est beaucoup plus abondante chez Prudence que chez Virgile ou chez Horace; mais pour citer un exemple en harmonie avec l'idée maîtresse de ce compte-rendu, le suffixe *tas*, si fréquent dans la latinité post-classique et que Mohrmann envisage comme une caractéristique chrétienne, ne rencontre sous la plume de Prudence aucun emploi nouveau et Hrdlicka n'insiste pas chez Augustin sur cette caractéristique. Le chapitre de Hrdlicka sur la sémantique (p. 45-89) est un peu étroit, celui des termes ecclésiastiques (p. 90-114) un des plus intéressants et des plus suggestifs de tout le livre. L'auteur était à bonne école en suivant les normes fournies par Goelzer dans ses études sur saint Jérôme et sur saint Avit. Mais il se borne trop au chemin parcouru par saint Augustin depuis 386 dans l'emploi du vocabulaire chrétien et dans sa connaissance des auteurs païens contemporains.

L'œuvre de Rheinfelder, plus étendue, suppose aussi une forte lecture et de vastes connaissances linguistiques; les 2000 mots environ que contiennent les tables témoignent déjà de cette extension. Il donne le principal de son attention au vocabulaire et les nombreux exemples qu'il étudie (p. 159-458) de l'influence de la langue cultuelle sur la langue profane (Bible, Messe et Sacrements, Bréviaire, bénédictions, processions, etc., personnes, endroits, temps et dates sacrées) montrent combien nos langues romanes sont tributaires de la langue du culte chrétien. On est surpris (p. 62 ou 213) de ne pas voir donner une place à *parole*, dérivée de *parabola*. L'introduction (p. 1-36), un peu schématique et de psychologie pas assez souple et la première partie (p. 37-158), qui étudie l'influence de la langue profane romaine sur la langue cultuelle chrétienne, embrassent une étendue bien vaste, qui déborde souvent du domaine littéraire, et où les affirmations trop précises risquent vite, dans une vue rapide des choses, d'être trop peu nuancées ou trop généralisées; elles contiennent néanmoins de tous côtés de bonnes réflexions et des remarques fort sages (par exemple p. 27-28, n. 3). Dans le livre de Hrdlicka, nous aurions voulu un peu plus sur l'emploi de *persona*, qu'Augustin hésitera à appliquer aux personnes trinitaires (p. 63); p. 87, il fallait mentionner le troisième volume du grand ouvrage de Bardenhewer et non pas la traduction française de la première édition de la *Patrologie*. Dans Lavarenne, p. 356, n. 995, n'y avait-il pas lieu de rappeler les *Nomina sacra* de *Traube* ou de les compléter ? D'excellents index terminent chacune de ces

études. De bons travaux, dans le genre de ces trois ou quatre que nous venons d'analyser, ne peuvent que faire avancer l'étude de la langue latine chrétienne ou de la langue latine des chrétiens et montrer la place que celle-ci occupe dans l'évolution des lettres latines et romanes. Ils montrent aussi combien et comment l'étude minutieuse des infiniment petits peut devenir féconde, même pour l'intelligence du rôle du christianisme, à condition de se couronner de quelques grandes idées générales, qui auraient dû être davantage développées. J. DE GHELLINCK, S. I.

M. Lavarenne. *Prudence, Psychomachie (Batailles dans l'âme).* Reims, chez l'auteur, 1933, (25 × 17 cm.), 274 p. Prix : 20 frs.

D'aspect moins austère, mais de contenu non moins utile, l'autre livre de M. Lavarenne, mentionné ci-dessus, s'adresse à un public beaucoup plus étendu, et quiconque s'intéresse à l'histoire littéraire du moyen âge, ou à l'histoire de l'ascétisme, à celle de l'allégorisme poétique, à celle de l'art, ne pourra manquer d'en prendre connaissance et de s'y instruire. C'est qu'avec les 10.000 vers que comprend son œuvre et les 310 manuscrits encore existants qui nous l'ont transmise, Prudence a été un des « founders » de la mentalité médiévale. Contrairement à ce que nous éprouvons de nos jours pour « la plus froide » de ses productions, la *Psychomachie*, plus encore que ses autres œuvres, a joui d'un énorme succès au moyen âge. C'est une épopée allégorique, où l'on voit les vertus et les vices, personnifiés sous la figure de jeunes guerrières, se livrer des combats singuliers à la manière des héros de Virgile. M. L. nous en réédite le texte en apportant quelques améliorations (cfr p. 125) à l'édition du *Corpus* de Vienne et en donne la première traduction française. Il met ainsi l'œuvre à la portée de tous. La traduction est fidèle et se lit facilement; l'auteur reconnaît modestement qu'il y a des passages dont le sens n'est pas tout à fait satisfaisant (p. exemple p. 256-257). Outre l'édition et la traduction (p. 123), le livre contient, avec le commentaire qui suit (p. 207-270), une longue étude sur la *Psychomachie* (p. 39-122), ses modèles ou ses antécédents, ses admirateurs, ses copistes, son action directe ou indirecte même sur les œuvres en langue romane. Ce poème allégorique n'est pas un genre totalement nouveau, c'est l'aboutissement d'une longue évolution. Ces dernières pages sont des plus instructives; le théologien y trouvera nombre de choses utiles surtout pour l'histoire des idées morales et ascétiques. Par endroits, elles tournent un peu à la nomenclature; la réconciliation entre le christianisme et la culture antique est présentée de façon un peu sommaire; Hugues de Saint-Victor est-il bien un « grave théologien flamand » ? J. DE GHELLINCK, S. I.

A. Mingana. *Woodbrooke Studies. Volume V. Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed. Volume VI. Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist.* Cambridge, Heffer and Sons, 1932 et 1933, (27 × 17 cm.), VIII-240 p.; XXVI-260 p. Prix : 21 sh. chacun.

A. Rücker. *Ritus baptismi et missae.* Coll. Opuscula et textus. Series liturgica, fasc. II. Munster, Aschendorff, 1933, (19 × 13 cm.), 44 p. Prix : 1 Mk.

Les *Expositions* de Théodore sur le *Credo* de Nicée, le *Pater*, la Liturgie baptismale et eucharistique (traités dont on peut à peine mettre en doute l'unité organique) sont une suite de catéchèses dans le genre de celles de Cyrille de Jérusalem, aussi importantes par leur contenu théologique et liturgique que par leur étendue, encore qu'il soit difficile de voir en elles *undoubtedly one of the most important theological works of the golden age of Christianity* (p. v) et en leur auteur *the most profound thinker and independent inquirer of the Fathers of the Church in the golden age of Christianity* (p. 1). Leur contenu n'étant connu jusqu'ici que par quelques notices et courtes citations, la découverte et l'édition du texte complet par M. M. sont donc des plus heureuses et enrichissent vraiment le patrimoine de l'ancienne littérature chrétienne.

Si comme toujours les *Woodbrooke Studies* se font remarquer par l'élégance de leur présentation extérieure, on ne peut, par contre, que constater avec regret les trop grandes déficiences qui rendent vraiment malaisé l'usage de cette édition *princeps* : spécialement l'absence de tables de matières, et surtout d'une numérotation distinguant à l'intérieur des chapitres les principales sections. Les *Introductions* marquent des faiblesses. Laissons de côté la tendance générale à exalter outre mesure Théodore pour un motif que l'on craint n'avoir rien à faire avec la science, et bornons-nous à quelques détails plus importants d'ordre critique et littéraire. M. Mingana ignore la meilleure édition des fragments de Théodore sur le baptême, celle de Swete, *Theodori episcopi Mops. in epist. B. Pauli commentarii*, t. II, Cambridge, 1882, p. 323-327. De ce fait, il a ignoré également l'existence d'une citation dans la *Réfutation de Théodore* par Cyrille d'Alexandrie (texte chez Swete, *op. cit.*, p. 326, l. 24-327, l. 5). Ce texte de Cyrille présente quelque analogie avec un passage de l'*Exposition sur le Symbole* (Mingana, p. 37 vers le bas : They did not make...) sans qu'on ose croire à leur identité. Comme deux autres citations n'ont pas été retrouvées, n'y a-t-il pas lieu de craindre que le dernier mot n'ait pas encore été dit sur le texte des traités édités par M. M. ? P. 15-16 : il s'agit bien plutôt là de fautes de *copistes* que de fautes du *traducteur* lui-même du V^e^ Concile. En ce qui concerne la Liturgie eucharistique de Théodore il existe en réalité un commentaire sur la Liturgie eucharistique dont le parallélisme avec celle commentée par Théodore est très caractéristique : la 17^e^ homélie de Narsai sur les mystères. Il ne serait pas difficile de montrer combien les deux catéchèses sont apparentées. Le plus étonnant est que M. Mingana, premier éditeur de l'homélie de Narsai tout comme de celles de Théodore, semble avoir complètement ignoré la chose : Ajoutons enfin que dans le 2^d^ volume, p. 98 en bas, la phrase « Some priests... Apostle » a tout l'air d'une interpolation.

L'œuvre de Théodore, ainsi mise à la portée du public par M. Mingana, ne pouvait manquer d'attirer immédiatement l'attention. Voici déjà un opuscule dans lequel M. A. Rücker donne, en traduction latine faite sur le syriaque, la majeure partie des homélies sur la Liturgie du Baptême et de l'Eucharistie. Il ne sera pas sans intérêt de confronter cette nouvelle traduction avec celle de M. Mingana. De plus M. Rücker présente en annexe la reconstitution grecque du symbole de Théodore d'après l'œuvre nouvelle-

ment éditée. Le lecteur comparera cet essai avec l'essai du même genre que M. R. Devreesse a entrepris dans la *Revue des sciences religieuses* de Strasbourg (1933, t. XIII, p. 426-427). Les deux reconstitutions s'accordent pour l'essentiel et méritent donc, semble-t-il, confiance dans l'ensemble. M. Rücker et M. Devreesse, celui-ci surtout, ont relevé des points de contact avec les homélies de Narsai. Une comparaison plus attentive des textes permettrait d'en signaler bien d'autres encore, qui nous rendent presque certaine la connaissance et l'emploi par Narsai des homélies de Théodore.

Ch. Martin, s. i.

I. Rucker. *Florilegium Edessenum anonymum. (syriace ante 562).* Coll. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1933, Heft 5. Munich, Beck, 1933, (23 × 15 cm.), XXIV-100 p.

Le florilège dogmatique anonyme d'Édesse (Brit. Mus. Cod. Syr. 729 [Addit. 12156] s. VI ante 562, fol. 69-80) que décrit et édite M. R. constitue tant par son antiquité que par son contenu un témoin important des florilèges antinestoriens. Il n'est, très probablement, postérieur au Concile d'Éphèse que de quelques années et contient 86 citations appartenant à une trentaine de Pères, dont un bon nombre d'anténicéens. L'original grec a malheureusement disparu. M. R. édite la version syriaque en l'accompagnant d'une retraduction en grec chaque fois que l'œuvre d'origine n'a pas été conservée, ainsi que d'un commentaire très fouillé : opération qui suppose évidemment de patientes recherches et un sens de la langue très affiné. Nous aurions donc vraiment mauvais gré à faire un reproche à M. R. des quelques omissions ou erreurs de détail que nous signalons ci-dessous : Fragm. 44 et 45 : sur cette homélie cfr. RHE, t. XXIV, 1928, p. 364-373. La présence de 2 nouvelles citations sous le nom de Jean Chrysostome, contemporaines de Cyrille, est de nature à confirmer nos conclusions relatives à l'authenticité. Fragm. 67 : après l'énumération des fragments de Sévérien contenus dans le Sigillum Fidei, ajouter : Cfr Lebon, RHE, t. XXV, 1929, p. 27-29. Fragm. 72 : Cfr dans les *Recherches de science religieuse*, t. XVI, 1926, p. 148-165 : *Un* περὶ τοῦ πάσχα *de saint Hippolyte retrouvé?* L'auteur y trouvera rassemblés quelques fragments grecs tirés de l'homélie περὶ τοῦ πάσχα d'un Ps.-Chrysostome (PG, LIX, 744), ignorés de lui, qui lui permettront de se rendre compte de la précision de sa retraduction. Terminons en observant que la pensée de l'auteur dans l'introduction et le commentaire est souvent obscurément présentée et que sa compréhension exigera un véritable effort de la part de ceux qui ne sont pas déjà initiés au sujet traité.

Ch. Martin, s. i.

S. A. Pallis. *Essay on Mandaean Bibliography 1560-1930.* Copenhague, Branner, 1933, (25 × 17 cm.), XII-240 p. Prix : 18 Kr.

La question des relations entre les écrits mandéens et ceux du N.T., surtout de saint Jean, qui fut si actuelle dans les années qui suivirent la grande guerre est entrée aujourd'hui dans une phase de calme relatif. La bibliographie complète des ouvrages et études parus sur le mandéisme de 1560 à 1930, rédigée par un spécialiste en la question doublé d'un spécialiste en bibliographie (car M. P. est bibliothécaire à la Bibl. Royale de Copenhague) n'en a

pourtant pas moins conservé sa réelle utilité. Une introduction considérable donne un excellent aperçu sur le développement bibliographique des recherches relatives au mandéisme et fournit ainsi une orientation générale fort sérieuse et pratique. Quant à la bibliographie elle-même, dressée par ordre chronologique d'année en année, elle est d'un emploi vraiment commode, facile et rapide. La table des noms d'auteurs qui la complète renvoie fort naturellement non à la page du volume mais à l'année de parution de leurs articles. M. P. a rendu un très réel service aux études mandéennes et on ne peut que l'en remercier chaleureusement. Puisque cette bibliographie vise à être complète, peut-être y aura-t-il intérêt à signaler à M. P. l'article de J. SCHEFTELOWITZ, *Die mandaische Religion und das Judentum* dans la *Monatsschrift für die Gesch. und Wiss. des Judentums*, t. LXXIII, 1929, p. 211-232. L'ouvrage n'étant pas destiné aux seuls théologiens mais aux fervents des études mandéennes en général, les théologiens pourront utilement consulter encore de leur point de vue l'article de M. Jos. SCHMID, *Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage* dans la *Biblische Zeitschrift*, t. XX, 1932, p. 121-128, 247-258. CH. MARTIN, S. I.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ascétisme.

Maîtres et Doctrine.

La Règle de Saint Benoît. Collection « Pax », vol. XXXVI. Paris, Desclée De Brouwer, 1933, (19 × 12 cm.), XLVIII-182 p. Prix : 9 frs.

On sait ce que l'Europe chrétienne doit aux fils de saint Benoît : dans tous les pays, à toutes les époques, dans tous les domaines, on les retrouve menant sans défaillance l'œuvre de civilisation et de conversion. Une telle vitalité étonne et l'on cherche, tout naturellement, à en pénétrer le secret. Les Bénédictins n'en font point mystère : ils nous renvoient à leur règle. Mais, livrée telle quelle, celle-ci risque fort de rester pour le profane un jardin fermé; il faut vivre un code de vie pour en soupçonner la vertu. Aussi dans cette nouvelle édition, les moines nous ont apporté le secours de leur propre expérience. Par de brefs résumés, intercalés de-ci de-là, ils ont fait saillir le plan d'ensemble, et, dans le texte même, ils ont souligné les passages les plus significatifs. N. POLET, S. I.

P. CRISOGONO DE JÉSUS. *L'École Mystique Carmélitaine.* Ouvrage traduit de l'espagnol par D. Vallois-del Real. Lyon, Vitte, 1934, (20 × 13 cm.), 350 p. Prix : 20 frs.

Dès l'introduction, vous serez fixé sur le caractère « chevaleresque » de l'auteur. Son allure fait songer au Cid. C'est bien un champion de la spiritualité carmélitaine et il nous fait assister à un combat singulièrement vif. Aux controverses passionnées dont il rappelle les péripéties, le P. C. encore trop jeune n'a point pris part : mais il y assistait en spectateur impatienté, frémissant — il est aisé de s'en apercevoir —. Le calme qui a succédé aux polémiques n'est sans doute pas un accord complet. Les adversaires gardent leurs positions : les uns continuent à défendre l'unité

de la vie spirituelle, à rejeter la contemplation acquise; les autres persistent à ne pas croire à la vocation universelle aux grâces d'oraison infuse, ni à leur nécessité pour la perfection. Mais, après les congrès en l'honneur de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse, il n'est plus possible de douter de la pensée de ces illustres maîtres. Désormais la synthèse spirituelle solennellement promulguée apparaît sans conteste l'héritage bien authentique des Réformateurs du Carmel et de toute leur École. L'enquête historique et exégétique du P. C., discutable en certains points secondaires, semble décisive.

L. Peeters, s. i.

St. Grünewald, o. m. cap. *Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des Hl. Bonaventura.* Munich, Naturrechts-Verlag, 1932, (23 × 15 cm.), xii-148 p. Prix : 3,80 Mk.

Cette petite monographie cherche à saisir la mystique bonaventurienne dans le courant général de la spiritualité franciscaine. Après quelques considérations sur la conception catholique de la mystique, ses positions fermes, ses points encore contestés, l'auteur consacre un chapitre, également sommaire, aux sources de la mystique franciscaine, puis aborde son vrai sujet, la théologie mystique de saint Bonaventure, qui occupe les quatre cinquièmes du volume.

Le point culminant de l'ouvrage se trouve dans la description bonaventurienne du haut état mystique et dans l'interprétation qu'en propose l'auteur. Selon lui, et cela paraît incontestable, saint Bonaventure voit, dans la contemplation mystique, l'avènement d'une connaissance qui, sans être encore la «visio Dei per essentiam», se soutient déjà sans l'appui d'un phantasme ou d'un concept. Ou bien encore, « indirecte ontologiquement », puisqu'elle atteint Dieu uniquement dans un effet surnaturel, intérieur à l'âme, la contemplation infuse est néanmoins « directe psychologiquement », puisque l'âme découvre Dieu dans l'effet, immédiatement et sans inférence, si rapide soit-elle. Après cela, on est étonné d'entendre l'auteur qualifier cette connaissance d'analogique. L'effet créé ne jouant plus que le rôle d'un « medium quo », ne faut-il pas dire que la conception bonaventurienne de l'état mystique est celle d'une connaissance intuitive, non pas, il est vrai, au sens théologique que prend ce mot dans l'expression « visio intuitiva Dei per essentiam », mais au sens psychologique du terme ?

Pareillement, l'auteur ne signale pas que certains textes de saint Bonaventure ouvrent une perspective sur des états mystiques plus élevés, nous voulons dire sur la possibilité absolue d'une vision passagère de l'essence divine. Le P. Maréchal avait déjà remarqué ce point dans son étude sur « l'intuition de Dieu dans la mystique chrétienne » (*Recherches de science religieuse*,, t. V, 1914, pp. 150 ss.).

Ces remarques n'empêchent pas de considérer cette petite étude, objective et précise, comme un beau modèle que l'on voudrait voir fréquemment imité.

L. Malevez, s. i.

M. Meertens. *De godsvrucht in de Nederlanden naar handschriften van gebedenboeken der XV^e eeuw. Historische Bibliotheek van Godsdienstwetenschappen.* T. iii. Bruxelles, Standaard, 1932, (26 × 16 cm.), vi-104 p. Prix : 24 frs.

Ce troisième volume de « Godsvrucht in de Nederlanden » est consacré à la piété eucharistique : prières pendant la messe — prières de préparation à la communion et d'action de grâces — le culte de la sainte Réserve. Les deux premières parties sont les plus développées; la troisième n'est qu'une

simple esquisse. L'auteur note le caractère christocentrique des prières populaires pendant la Messe, tout en observant que le caractère sacrificiel est bien marqué dans de nombreuses oraisons. Comme dans les volumes précédents l'auteur a accumulé dans celui-ci de nombreux documents intéressants. Le procédé suivi donne au travail une allure analytique, étape nécessaire mais qui, nous l'espérons, conduira à une œuvre de synthèse analogue à celle du P. Browe : « Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter ». Nous éviterions des phrases de ce genre qui ont trop l'aspect de truismes « Voor de Middeleeuwers is de Mis een vernieuwing van het mysterie onzer verlossing etc. ». C'est là un fait qui n'est pas caractéristique de la foi du moyen âge mais de la foi catholique tout court. A. De Bil, s. i.

H. Bremond. *La querelle du pur amour au temps de Louis XIII.* Coll· Cahiers de la nouvelle journée, nº 22. Paris, Bloud et Gay, 1932, (23 × 14 cm.), 188 p.

Le duel fameux entre Bossuet et Fénelon aurait eu une préface. Camus, l'évêque de Belley, avait donné en 1640 la *Défense du pur amour contre les attaques de l'amour-propre.* L'année suivante, le P. Antoine Sirmond, s. i. riposta par la *Défense de la vertu.* Deux titres qui valent des résumés. Pascal intervint dans la dispute et défendit vigoureusement contre les pré-Bossuet de son temps une doctrine toute semblable à celle que devait un jour foudroyer le vrai Bossuet. Mais, sous Louis XIII, le pur amour l'emporta. Pascal contre Bossuet! On devine avec quelle verve entraînante l'abbé Bremond décrit les passes et juge des coups. G. Driks, s. i.

Fr. Cuthbert, o. s. f. c. *In Christ. A brief Exposition of the christian Life.* Londres, Burns, Oates and Washbourne, 1933, (19 × 12 cm.), 214 p. Prix : 5 sh.

Brefs commentaires, trois ou quatre pages, sur les principales affirmations de l'Écriture concernant notre vie dans le Christ. D'abord, elles ont fait la matière d'instructions spirituelles; maintenant, mises en ordre selon un plan tout naturel (le Christ, notre vie et notre voie, nous mène, par les sacrements, à l'union éternelle avec lui) elles forment un traité de la vie chrétienne.

Peut-être la conception théorique de la vie dans le Christ, telle que l'auteur la donne, n'exprime-t-elle pas toute la splendeur du mystère. Mais certainement, le tableau qu'il trace de l'insertion dans le Christ, et des exigences de ferveur, d'abnégation, de charité, qui en résultent, formulent, et avec beaucoup de clarté et de bonheur, le fond de la vie chrétienne.

É. Mersch, s. i.

S. M. Lozano, o. p. *Unidad de la Ciencia Sagrada y de la Vida Santa.* Salamanque, Tip. de Calatrava, 1932, (17 × 12 cm.), 154 p. Prix : 2 ptas.

Il faut assurément distinguer, les unes des autres, les parties de la théologie; mais rien n'est funeste comme de les séparer : dogmatique, ascétique, mystique ne font qu'une science, et elles n'expriment qu'une vie, celle que le Fils de Dieu a apportée aux hommes. L'auteur, en développant cette pensée très juste, a maintes remarques intéressantes. Signalons spécialement ce qu'il dit sur notre union à la Trinité par notre union mystique avec le Christ, et sur les rapports entre la personne divine du Christ et sa personne mystique. Signalons aussi la discussion finale, où il explique qu'il peut y avoir des opérations distinctes des Personnes divines dans les âmes. Sur ce point, il n'emportera pas l'assentiment de la plupart des théologiens,

quoiqu'il montre bien que le mystère des missions et des appropriations est plus grand que ce qu'en dit la science sacrée. La formule exacte, que l'on soupçonne, doit se trouver à quelque point de rencontre, où se rejoignent les affirmations si nettes des mystiques sur leurs rapports différents avec chacune des Personnes, et les preuves si claires des théologiens sur l'unité de l'action divine *ad extra*. É. MERSCH, s. i.

Card. A. BERTRAM. *Charismen priesterlicher Gesinnung und Arbeit.* 2e éd. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1933, (23 × 14 cm.), x-208 p. Prix : 3,80 Mk.

Cette seconde édition reproduit la première et y ajoute un chapitre dont voici les sous-titres : « Amabilité conquérante; fidélité judicieuse à l'ordre du jour; les antennes de la vie de prière; attachement à nos aides et à nos collègues; Thomas a Kempis; Regina apostolorum ». — On a dit jadis, dans cette revue, l'intérêt de ce livre. Son caractère pratique en fait *le* manuel des récollections sacerdotales; un souffle de haute perfection lui donne une puissance particulière pour « réveiller la grâce du sacerdoce » en sa première ferveur. Vingt-cinq années d'expérience épiscopale et l'éminente personnalité de son auteur feront que prêtres et séminaristes écouteront avec confiance cette invitation irrésistible qui prépare aux « charismata meliora ».

J. SCHAACK, s. i.

J. A. ELBERT. *Eternal Testament. Eucharistic Conferences.* Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1933, (17 × 11 cm.), 118 p.

Cinq conférences : l'Eucharistie, centre de la religion, remède, souvenir, médiation, gage de persévérance. D'une lecture facile, mais s'attachant à montrer dans le dogme l'essentiel et le plus beau, elles sont bien faites pour inspirer, envers le Saint-Sacrement, une dévotion ardente et éclairée.

É. MERSCH, s. i.

R. GEREST, o. p. *La vie eucharistique.* Paris, Lethielleux, 1933, (19 × 12 cm.), VIII-314 p. Prix : 15 frs.

Pour parler de l'Eucharistie, l'auteur a choisi un point de vue spécial — c'est son droit, — mais malheureusement un point de vue qui ne met pas en évidence ses principales splendeurs théologiques. Ce qu'il voit d'abord en elle, c'est qu'elle est le plus impénétrable des mystères, et un mystère dont la nécessité pour l'œuvre de la Rédemption n'apparaît nullement. Ce qu'il fait admirer en conséquence, en des développements un peu longs, mais clairs et faciles à lire, c'est qu'elle se soit quand même imposée à l'esprit, à la volonté et au cœur des chrétiens, jusqu'à faire d'eux des âmes eucharistiques et d'autres Christ. É. MERSCH, s. i.

A. GUERRIN. *La mort du Christ.* Paris, Plon, 1933, (19 × 12 cm.), 192 p. Prix : 7,50 frs.

Ce petit livre est un chapitre de l'ouvrage « Jésus tel qu'on le vit », où l'auteur avait réussi à faire revivre le Christ dans son milieu. Une profonde connaissance des lieux (l'auteur y a séjourné), ainsi que de toute la littérature latine ou juive, contemporaine de Notre-Seigneur, a permis à l'auteur de remettre la Passion du Sauveur dans son cadre. Le style vivant et vigoureux rend la lecture attrayante. Qu'on nous permette cependant de relever un petit défaut, qui n'est du reste que l'excès d'une qualité : le texte est un peu trop hérissé de termes techniques, très exacts certes et qui donnent un relief tout spécial au récit, mais qui nous semblent devoir rebuter quelque peu le lecteur moyen. J. COMELIAU, s. i.

R. P. DE MONLÉON, O. S. B. *Le Christ-Roi.* Collection de la Revue du Christ-Roi. IV. Paris, Téqui, 1933, (19 × 12 cm.), VIII-128 p. Prix : 5 frs.

Ce petit volume plein de piété et de doctrine fera comprendre à ceux qui le liront l'opportunité de la dévotion au Christ-Roi. Ils verront sans peine que cette dévotion, pour employer les termes mêmes de l'auteur dans sa préface, « porte en elle les remèdes que réclame le mal profond des temps modernes ». M. GONSETTE, S. I.

L. CRISTIANI. *La Vierge Marie et les Évangiles. Étude d'histoire et de psychologie mariales.* Lyon, Comité Catholique d'apostolat par l'Évangile, 1934, (18 × 12 cm.), 208 p. Prix : 7,50 frs.

Un théologien, animé d'une dévotion affectueuse et intelligente envers la Très Sainte Vierge, s'est proposé de pénétrer aussi intimement que possible le secret de sa vie et de son influence. Il ne s'est donc pas contenté de méditer personnellement et de scruter, en recourant aux lumières des meilleurs exégètes, les scènes évangéliques où la Mère du Sauveur est manifestement présente et agissante. Bien des renseignements n'ont pu être fournis aux écrivains sacrés que par son intermédiaire. Et surtout sa longue intimité avec le disciple, que son Divin Fils aimait, a nécessairement enrichi les souvenirs que nous transmet le dernier et le plus sublime de nos évangiles. On devine sans peine ce qu'il faut de sagacité, de délicatesse, d'instinct surnaturel, pour déceler les vestiges d'une si mystérieuse intervention. Certes, l'auteur ne se flatte pas d'avoir reconstitué les confidences et les « Mémoires » de Marie. Mais ses conjectures, sans s'imposer, ne manquent pas de vraisemblance. Cette étude, en tout cas, contribuera, selon le vœu du docte et pieux serviteur de Marie, à nous rendre plus conscients de l'universelle et perpétuelle influence de notre Mère et Médiatrice en toute science, en tout amour du Christ Jésus. L. PEETERS, S. I.

Het leven der H. Maagd Maria beschreven naar de visioenen van Anna Catharina Emmerich. 2e éd. Ruremonde, Romen, 1934, (23 × 16 cm.), XII-322 p. Prix : 36 frs.

Dûment muni de l'Imprimatur, ce beau volume contient les visions d'Anna Catharina Emmerich, se rapportant à la vie cachée de la Sainte Vierge jusqu'au retour d'Egypte et à sa bienheureuse mort. Le texte a été rédigé avec clarté et élégance par une main sacerdotale. Dans sa préface, le R. M. Geurts, professeur au Grand Séminaire de Ruremonde, détermine très bien l'attitude sage du catholique : « Bien que certains détails manquent probablement de vérité historique, ils sont au moins vraisemblables, et nous pouvons nous représenter ainsi la vie de la Sainte Famille » : ce qui est beaucoup pour la dévotion des fidèles. Pour ceux qui ont assez de discrétion pour ne pas assimiler des détails de visions aux paroles de l'Évangile, ce livre sera une excellente lecture spirituelle. J. SALSMANS, S. I.

L'Immaculée Vierge Mère de Dieu. L'histoire et la doctrine empruntées aux meilleurs auteurs spirituels. Paris, Bonne Presse, 1933, (21 × 14 cm.), 224 p., plusieurs gravures.

Anthologie de textes sur la Sainte Vierge tirés de divers auteurs spirituels : Pères de l'Église, saint François de Sales, saint Alphonse de Liguori, Bossuet, P. d'Argentan, P. Faber, etc.

J. Compère. *La vie commune dans le clergé séculier*. Paris, Édition Spes, 1933, (19 × 12 cm.), 94 p. Prix : 4,50 frs.

M. le chanoine Compère, ancien Supérieur du groupement des prêtres séculiers vivant en commun à Ham (Somme), plaide dans ce petit livre — de quel cœur et avec des arguments d'ailleurs fort convaincants — la cause de « La vie commune dans le clergé séculier ». Ce n'est pas seulement un exposé théorique des avantages que les prêtres d'abord, les paroisses ensuite retirent de cette adaptation si opportune de la vie sacerdotale à des circonstances nouvelles. L'exemple de ce qui se faisait à Ham, et des heureux résultats que l'on y obtenait, illustre fort à propos une doctrine vraiment surnaturelle.

É. Bergh, s. i.

G. Desbuquois, s. i. *Dans le mystère... l'Espérance*. Paris, Éditions Spes, 1934, (19 × 12 cm.), 256 p. Prix : 7,50 frs.

A tant d'âmes présentement angoissées, tentées parfois de découragement, il est urgent d'offrir l'unique mais infaillible réconfort : l'espérance chrétienne. Encore faut-il le faire d'une manière persuasive et donc avec autorité et exactitude. Le Directeur de l'A. P. est en droit de parler en apôtre de la confiance. Il a montré à toutes les misères une compassion intelligente et dévouée. Il a été, il est pour les humbles et les pauvres le ministre dévoué de la charité du Christ. C'est, on le sent avec une émotion croissante, la source de l'inconfusible optimisme qui anime son livre comme toute son œuvre sociale. Lorsqu'il s'efface pour laisser la parole à Jésus, au Père des miséricordes, il est manifeste que ce n'est point une fiction littéraire... Comment ne pas reconnaître l'accent inimitable de la Vérité et de l'Amour transmis sans dissonance par l'instrument accordé, par le cœur d'un prêtre intimement uni à Dieu ? Puissent ces excellentes méditations inspirer à beaucoup de chrétiens l'espérance bien authentique : celle qui s'appuie totalement sur le secours divin, mais pour agir, pour se dévouer, pour aimer *opere et veritate*.

L. Peeters, s. i.

J. Joos, c. ss. r. *Optimisme*. Louvain, Imprimerie Saint-Alphonse, 1933, (22 × 16 cm.), 278 p.

Disons tout de suite qu'il ne s'agit nullement ici de cet optimisme béat qui est simplement naïveté. L'auteur étudie d'abord les raisons que l'on pourrait avoir de sombrer dans le pessimisme. Puis, l'optimisme, sa nature, ses causes, ses effets, les appuis qu'il trouve dans la nature et le surnaturel; car c'est le christianisme qui donne le véritable optimisme, stable et totalement justifié. Après cela, il ne faudrait pas croire qu'on nous présente un livre aride et abstrait; la lecture en est facile et agréable, autant que bienfaisante.

C. Sevrain, s. i.

S. Fouché. *Souffrance. École de vie*. Paris, Éditions Spes, 1933, (19 × 14 cm.), 172 p. Prix : 7 frs.

La première richesse de vie de ce petit livre poignant, c'est d'être une initiation concrète au drame intime issu de la souffrance physique.

Aux bien portants qui s'essaient — parfois si gauchement — à consoler chrétiennement, une amie de la douleur apprend discrètement, en leur disant son âme, la compréhension profonde du malade. Elle les introduit à son jardin des Olives, elle se prête à l'exploration de ce monde intérieur que la souffrance, en l'envahissant, a d'abord bouleversé, elle leur laisse entrevoir par quelle grâce ingénieuse et toute « humaine », à travers quels abandons et quelles reprises, elle a fini par pleinement acquiescer.

Quant aux souffrants, ils trouveront, dans ces notations si franches, l'aveu d'une détresse semblable à la leur. « Aimons assez pour admettre des témoins à nos agonies » voilà l'esprit de cette confidence. Les hommes ont besoin de voir souffrir et de voir bien souffrir. Le Calvaire est pour eux sur la colline. Plus près... les malades multiplient son image. En voici une bien ressemblante : ses traits manifestent l'action transfiguratrice de la souffrance chrétienne, de celle qui est source de joie et que le Christ a divinisée.

C. PLAQUET, S. I.

I. RIVIÈRE. *Sur le devoir d'imprévoyance.* Juvisy, Éditions du cerf, 1933, (19 × 13 cm.), 336 p. Prix : 15 frs.

La vertu d'imprévoyance que nous recommande Mme Rivière en des pages spirituelles, insinuantes, sincères et charmantes est-elle une vertu ? Eh bien non, l'imprévoyance qu'on nous prêche ici avec tant d'attrait et de persuasion n'est pas une vertu, mais plutôt la pratique de maintes vertus évangéliques : le détachement, l'abandon et la confiance en Dieu, l'espérance et la charité. D'ailleurs, n'en doutez pas, malgré son affection pour le paradoxe et l'outrance de quelques formules, Mme Rivière ne dut jamais faire violence à ses principes pour tenir sa maison avec prudence et économie. Pourquoi, cependant, ne pas nous le dire plus clairement ? Moins enjouée, plus lourde, moins « imprévoyante », cette franchise assurément eût fait accepter de meilleure grâce aux lecteurs égoïstes et enfermés, la saine et chrétienne leçon de cet aimable livre.

A. HAYEN, S. I.

M. DE BACKER. *La vie, la vivre, la rayonner.* 2e éd. Bruxelles, Éditions de la Cité chrétienne, 1933, (19 × 12 cm.), 200 p. Prix : 15 frs.

Livre spirituel dont la première édition a été avantageusement reçue ; nous n'avons pas à le présenter comme un nouveau venu. Peut-être ce livre touche-t-il à trop de choses (voir Tableau synthétique de l'Univers !), et offre-t-il, pour ce motif, certaines faiblesses. Quelques expressions ne nous plaisent guère, par exemple : Dieu « est Celui qui n'est que l'Être dans toute sa pureté, *son abstraction* » (p. 49), ou encore : les esprits purs vivent d'une vie qui se rapproche de « la Vie » *abstraite* idéale (p. 46)... « leur vie devient plus parfaite dans la mesure où ils se rapprochent d'une connaissance et d'un amour plus parfait, disons même : *plus abstrait* » (p. 55). Nous nous demandons si le chrétien sera touché par toutes ces « abstractions » ; ces expressions sont-elles heureuses ou même tout à fait exactes ?

P. HENRARD, S. I.

Mgr P. FEIGE. *Ange et apôtre. La piété et le zèle.* 4e éd. Paris, Téqui, 1933, (19 × 12 cm.), XII-482 p. Prix : 10 frs.

Autour des deux grandes idées, piété et zèle, c'est un traité complet de spiritualité que nous donne l'auteur. Excellent traité d'ailleurs, en tout conforme à la doctrine de saint François de Sales, cité très abondamment et fort heureusement. Cette quatrième édition reproduit telle quelle la première.

C. SEVRAIN, S. I.

Prédication

V. P. BARON. *En suivant Jésus.* Paris, Desclée De Brouwer, 1933, (19 × 12 cm.), X-124 p. Prix : 7 frs.

Ce livre contient dix instructions que l'auteur — aumônier d'un couvent — a données à des religieuses et qu'il livre au public. Instructions substantielles

qui présentent une doctrine ascétique vigoureuse, solide, sévère et exempte de toute sentimentalité fade. Peut-être, y découvrira-t-on de-ci de-là des passages un peu obscurs (ainsi p. 92) ou des expressions curieuses (« la parole *sanglante* de Jésus (cinglante?) » p. 83). D'aucuns diront même que ces instructions manquent un peu d'originalité. Mais tout y porte à une donation généreuse, à un mâle courage dans les épreuves, à la destruction énergique de tout égoïsme. P. De Baenst, s. i.

Mgr Millot. *Plans de sermons de circonstances.* Paris, Téqui, 1934, (19×12 cm.), 294 p. Prix : 10 frs.

Mgr Millot veut aider le prédicateur dans la préparation de ses sermons. Ces plans ne dispenseront pas du travail personnel, qui seul donne la conviction au discours. — Voici quelques titres de chapitres : Bénédiction d'une église, d'une statue... Première messe. Propagation de la foi... A une réunion de jeunes gens. A une prise d'habit. L'Église et le travail... — Ces plans sont clairs et suggèrent de bonnes idées. L. Godin, s. i.

W. Van Neylen. *Practische preeken ten gerieve vooral van bestuurders van kloosterzusters. Tweede reeks.* Lierre, Taymans, 1934, (19×13 cm.), 142 p. Prix : 10 frs.

La première série de ces allocutions, que nous avons déjà appréciée dans cette revue, a eu un succès mérité. L'auteur en publie une seconde, qui a les mêmes bonnes qualités. J. S.

E. Fiedler. *Allerhand Volk im Gottesreich.* Wiesbaden, Rauch, 1933, (22×14 cm.), 232 p. Prix : 4,50 Mk.

E. Fiedler. *Warum denn Zickzack gehen?* Wiesbaden, Rauch, 1933, (18×12 cm.), 188 p. Prix : 3,40 Mk.

Réveiller la conscience catholique, signaler les dangers de l'heure présente et indiquer les moyens de sortir de cette impasse, telle est la tâche à laquelle s'est attelé l'abbé Fiedler. Il expose des faits douloureux dans leur brutale réalité. « Une ville de 500.000 habitants, mérite-t-elle le nom de catholique, même si tous les dimanches ses 50 églises sont, chacune trois fois remplies de 800 fidèles? » En effet, faisons le calcul, la proportion n'est que de 12 sur 50. A Francfort la moitié, à Amsterdam 38 % des *catholiques baptisés* se désintéressent complètement de leur religion. De ces chiffres significatifs, l'auteur tire loyalement la conclusion, si pénible soit-elle : « Même dans les *régions catholiques* nous sommes aujourd'hui la minorité ».

Pour ramener les nôtres qui nous ont quittés et les malheureux qui ne nous ont jamais connus, il faut le concours actif de tous les chrétiens. « Le bataillon entier du Christ doit devenir apôtre et pasteur ». Comment cela? — En prenant conscience de la valeur vitale de l'évangile, en revenant intégralement à la charité universelle du Christ.

On a reproché, paraît-il, à l'auteur de tourner et retourner chaque page de l'évangile jusqu'à ce qu'il l'ait harmonisée avec ses idées préférées. L'auteur se défend de ce reproche en disant qu'un apôtre du Christ ne peut jamais exagérer l'importance de la charité dans l'Évangile : or ce qu'il prêche de positif, dit-il, ce n'est que cela : *Charité* envers ceux qui travaillent dans la boue pour que nos villes et maisons soient habitables; *Charité* envers les pauvres qu'une civilisation hypercapitaliste a privés du pain quotidien; *Charité* encore entre les nations catholiques qui se sont entredéchirées à la dernière guerre; *Charité* même envers ceux qui poursuivent les catholiques

de leur haine implacable; ils ne savent pas ce qu'ils font parce qu'on leur a défiguré la vérité, ou parce qu'ils ont pris pour l'enseignement du Christ ce qui n'était que l'œuvre de l'égoïsme des chrétiens. Ce n'est pas ici l'endroit de faire la part de l'exagération que l'on rencontre dans certaines formules de l'auteur. Mais le lecteur attentif ne mettra pas ces ouvrages de côté sans y avoir trouvé matière à réflexion.

Le premier des deux s'adresse à tous les fidèles, il explique les évangiles du dimanche. Le second, plus particulièrement écrit pour la jeunesse et sur un ton moins « agressif », vise à affermir les jeunes dans la foi et à leur épargner des expériences désastreuses, tant pour leur vie personnelle que pour celle de l'humanité entière. H. Spoden, s. i.

F. Mc Grath, s. i. *Christ in the World of to-day*. Dublin, Gill and Son, 1933, (19×13 cm.), vi-122 p. Prix : 2 sh.

Six sermons, donnés en 1933, sur le rapport entre la dévotion au Sacré-Cœur et le monde moderne. L'auteur parle, en homme qui s'y connaît, de la science, du machinisme, du communisme, et il montre comment, à tous les problèmes qui sont posés par là, le Christ est la réponse. Prédication moderne, et qui s'établit en plein dans la vie. É. Mersch, s. i.

Abbé Jakobs. « *Ihr seid Christi Leib!* » Leutesdorf, Verlag des Johannesbundes, 1934, (19×13 cm.), 332 p. Prix : 3,20 Mk.

L'abbé Jakobs, curé à Mulheim-Ruhr, de 1925 à 1931, excellait à entretenir ses ouailles, dans son bulletin paroissial, de tout ce qui regarde la vie chrétienne : Christ et Église, messe, sacrements, année liturgique, vie familiale, etc. Il est mort. En souvenir de lui, on a disposé ses articles en volume. Il y est parfois un peu sévère pour les formes modernes de la piété, mais d'ordinaire plein d'à propos et de simplicité. É. Mersch, s. i.

C. Marmion, o. s. b. *Sponsa verbi. La virgen consagrada al Senor. Conferencias espirituales*. Traduction et introduction par R. G. Monje o. s. b. Monastère de Montserrat, 1930, (19×14 cm.), 156 p. Prix : 2,50 Ptas.

Les productions de Dom Marmion connaissent une large diffusion en Espagne et cette dernière publication n'est pas appelée, croyons-nous, à un moindre succès. Sa valeur doctrinale intrinsèque trouve une expression adéquate dans une langue dont Thérèse d'Avila et Jean de la Croix ont fait l'idiome le plus riche pour la théologie mystique.

La traduction est précédée d'une introduction sobre et lumineuse dans laquelle sont rappelés les principes fondamentaux qui doivent être le Code spirituel de la « Vierge consacrée au Seigneur ». On y trouve résumée la doctrine sur la vocation, l'état de virginité, les vœux, les règles, les occupations de la vie contemplative et active, et les voies spéciales de l'époux. Nous n'avons plus à rappeler à nos lecteurs les traits essentiels d'une œuvre si universellement connue. J. Sonet, s. i.

Pour les jeunes gens.

P. Saint-Quay. *Vivre, ou se laisser vivre? Conseils aux jeunes gens*. 3e éd. Paris, Téqui, 1933, (19×12 cm.), xxx-328 p. Prix : 10 frs.

Livre qui touche à tout ce qui concerne la formation chrétienne et dans lequel Mgr Baudrillart reconnaît « l'œuvre d'un homme d'expérience et d'un

chrétien convaincu ». Réimpression d'un ouvrage excellent. Sauf la préface, le texte est celui de la 1re édition, à très peu de chose près.

C. SEVRAIN, S. I.

M. RIGAUX, S. I. *Le scout est fier de sa foi.* Paris, Éditions Spes, 1933, (19 × 12 cm.), VIII-100 p. Prix : 5 frs.

Voici les grandes vérités de la vie divine en nous, présentées en termes clairs et concrets, dans un texte très sobre, mises en relief par une disposition typographique particulière. L'exposé du dogme est suivi, en guise de répétition, d'applications pratiques. En appendice quelques notes et faits illustrant le texte. Très bonne brochure que liront nos garçons et dont profiteront leurs éducateurs. P. THIENPONT, S. I.

E. MONTIER. *Le dimanche du soldat.* Coll. « Je sème ». Paris, Téqui, 1934, (19 × 12 cm.), XII-138 p., plusieurs gravures. Prix : 8 frs.

« Élévations et pensées » qui aideront le soldat à sanctifier les dimanches et fêtes. Elles lui seront d'un puissant secours pour transformer la monotonie et la banalité apparente d'une vie de caserne et les vivifier par l'idée chrétienne. Fidèles à l'esprit de ces paternelles causeries, les jeunes gens rentreront au foyer plus forts au lieu d'y revenir corrompus et déprimés; ils auront même pu y faire du bien à leurs camarades. C. SEVRAIN, S. I.

J. ALZIN. *Les buissons ardents. Rencontres avec Dieu pendant l'année.* Bruxelles, Édit. de la Cité chrétienne, 1934, (25 × 19 cm.), 126 p., nombreuses gravures. Prix : 20 frs.

Recueil de méditations courtes et suggestives, s'égrenant au long de l'année liturgique. Chaque méditation est faite de quelques réflexions simples mais saisissantes et qui ont le secret de recueillir l'âme, de l'intérioriser au meilleur d'elle-même. Style alerte et direct, tout en suggestions concrètes. De-ci de-là, avec le sentiment, affleure une poésie pénétrante, très réelle. Dessins modernes, riches de pensées et d'une inspiration jeune.

M. THIÉFRY, S. I.

Mgr TÓTH TIHAMER. *Christus en de jongen.* Traduit du hongrois par A. Cardijn. Louvain, De Vlaamsche Drukkerij, 1933, (21 × 14 cm.), 192 p., plusieurs gravures. Prix : 14 frs.

Ce sixième volume achève la collection des livres pour la jeunesse catholique qu'écrivit Mgr Toth Tihamer et que traduit M. le Dr A. Cardijn. Nul, mieux que M. Cardijn n'était autorisé ni armé pour présenter à notre jeunesse catholique les idées substantielles et bienfaisantes du grand apôtre hongrois. J. DROST, S. I.

E. VON SCHMIDT-PAULI. *Freuden Jesu Christi.* Munich, Ars sacra, Josef Müller, 1933, (15 × 10 cm.), 128 p., quelques grav. Prix : 2,80 Mk.

Dès la première page, ce petit livre verse aux cœurs chrétiens et aux intelligences chrétiennes le baume précieux d'une joie substantielle. Joies du Christ dans la Trinité et sur terre, splendeurs de la création, de la rédemption, de Marie, des âmes qui s'ouvrent, des enfants, de l'amitié, de l'amour... tout cela s'élève en un parfum capable de remplir la maison de Dieu, en un parfum versé, d'une main fervente et très discrète, sur la tête de Jésus. Doctrine profonde et sûre, richesse du style, concision, plénitude; on songe aux plus belles pages du P. Lippert, première manière. Une adaptation française ferait grand bien à nos étudiants; mais il la faudrait éditer avec un art semblable à celui de l'original. J. SCHAACK, S. I.

Chr. DE TALHERS. *Pour mieux aimer.* Liége, La Pensée catholique, 1933, (18 × 12 cm.), 242 p.

Petits chapitres rapides, mais pleins de psychologie vivante et d'esprit joyeusement chrétien. Sur tous les sujets qui doivent intéresser le monde féminin, on trouve ici quelques pages remarquablement adaptées. Sur les modes, par exemple, il est rare qu'on parle ou qu'on écrive avec tant de modération et de justesse, sans sermonner, mais du vrai point de vue. A propager le plus possible. C. SEVRAIN, S. I.

Fl. DEGRAVE, C. SS. R. *L'idéal des jeunes.* Tournai, Bureau des tracts, 1933, (17 × 11 cm.), 48 p. Prix : 2 frs.

Fl. DEGRAVE, C. SS. R. *La clef des trésors célestes.* Ibid., 48 p., 2 frs.

Fl. DEGRAVE, C. SS. R. *Notre destinée surnaturelle.* Ibid., 40 p., 2 frs.

Les jeunes gens liront avec grand profit « l'Idéal des jeunes »; ils y puiseront un enthousiasme éclairé pour la belle vertu. Le deuxième de ces tracts forme un petit traité sur la prière, sa nécessité, ses méthodes. Enfin quelques belles pages sur la vie divine de la grâce en nous, prélude de la vie éternelle à laquelle Dieu nous convie et vers laquelle tendent nos aspirations les plus profondes. G. LAURENT S. I.

Varia.

G. VANZINI. *Il Sionismo e la Divinità di G. Cristo.* Pavie, Casa Editrice Artigianelli, 1933, (19 × 13 cm), 192 p. 3,50 lires.

Essai sur la destinée du peuple juif. Avant Jésus-Christ, les Juifs sont les dépositaires de la révélation divine ; après sa mort, incrédules, ils sont rejetés par Dieu et dispersés aux quatre coins de la terre.

Toujours, même au XX^e siècle, leurs tentatives de reconstitution nationale ont abouti à un échec. Leur destinée rend témoignage à la divinité du Christ, qu'ils n'ont pas voulu reconnaître.

L'auteur, qui parle au peuple, évite les controverses propres aux érudits, mais en donne les conclusions acquises, explique certaines difficultés sur l'aveuglement des Juifs et souhaite proche le jour de la lumière pour ce malheureux peuple. A. JALUNA, S. I.

J. LACAU, S, C. I. *Les grands jubilés du Pape Pie XI. Le jubilé de la Rédemption (1933-1934).* Avignon, Aubanel Père, 1933, (17 × 11 cm.), 64 p. Prix : 2 frs.

J. LACAU, S. C. I. *Le jubilé de la Rédemption étendu à l'univers catholique en 1934-1935.* Avignon, Aubanel Père, 1934, (17 × 11 cm.), 46 p. Prix : 2 frs.

La première de ces brochures donne le texte complet et la traduction des documents du Saint-Siège concernant le jubilé romain de 1933-1934. Dans la seconde on trouve tous les documents officiels, texte et traduction, sur le jubilé universel de 1934-1935. L'intelligence des textes est facilitée par des artifices typographiques, de nombreux sous-titres et des notes sobres et judicieuses. E. JOMBART.

Gli anni santi. Scritti di C. Bandini, Ceccarius, etc. Turin, Societa editrice internazionale, 1934, (25 × 18 cm.), 184 p., nombreuses gravures. Prix : 20 lires.

Ce volume, enrichi de photographies, reproduit une série de conférences données à Rome, lors du dernier jubilé, aux cours supérieurs de l' « Istituto

di Studi Romani » sur les années saintes depuis Boniface VIII jusqu'à Léon XIII.

Les historiens connus, qui les ont présentées au public, comme le sénateur Fedele, le P. Tacchi-Venturi, Mgr Pachini ont mis en valeur les résultats providentiels de ces jubilés; les fidèles y acquirent, outre le fruit spirituel immédiat, une plus étroite union et un plus profond attachement au Saint-Siège. — Signalons entre autres les pages consacrées au rôle de Boniface VIII, celles aussi qui exposent la situation tendue entre l'Église et l'État Italien vers 1900. A. JALUNA, S. I.

EUG. DE HOVRE. *Om Konnersreuth*. Anvers, Standaard, 1933, (22 × 16 cm.), 170 p. Prix : 20 frs.

Dans ce livre l'auteur répond aux objections de plusieurs savants catholiques (3 Allemands et 1 Hollandais) contre Konnersreuth; ou plutôt contre l'interprétation surnaturelle des faits qui s'y déroulent depuis de nombreuses années en la personne de Thérèse Neumann.

Tout en regrettant que de-ci de-là l'auteur suspecte un peu trop facilement la bonne foi des adversaires, nous recommandons la lecture de ce livre bien documenté, surtout à ceux qui, en l'absence du jugement définitif de l'Église, veulent se former une appréciation pondérée sur K.

On notera avec intérêt combien les desiderata des différents adversaires sont contradictoires. Les uns exigent un enregistrement aussi fidèle que possible de tous les faits extraordinaires. Quand des personnes de confiance se dévouent à observer et à noter ces faits... d'une part on leur dénie toute autorité et on les nomme d'une manière méprisante « Konnersreuther Kreis »; d'autre part on retourne leurs soins contre K. en faisant remarquer que l'humilité et le désir de rester caché est un critère constant de la vraie mystique!

Un document publié par l'auteur, où un adversaire (d'ailleurs non-catholique) demande la formation d'un front unique contre K., est aussi fort intéressant. P. HENRARD, S. I.

Annuario della Università catholica del Sacro Cuore e dello istituto superiore di magistero « Maria Immacolata ». Anno accademico 1932-33. Milan, « Vita e pensiero », 1934, (25 × 17 cm.), 436 p. Prix : 25 lires.

Annuario della Universita catholica del Sacro Cuore e dello istituto superiore di magistero « Maria Immacolata ». Anno accademico 1933-34. Milan, « Vita e pensiero », 1934, (25 × 17 cm.), 302 p. Prix : 20 lires.

L'Annuaire que vient de faire paraître l'Université Catholique de Milan, le douzième depuis sa fondation et le neuvième depuis sa reconnaissance juridique, est une nouvelle preuve de la vitalité de l'institution, qui a solennellement inauguré le 30 octobre dernier ses vastes nouveaux locaux. Avec ses 27 professeurs pour ses 3 facultés, ses soixante bourses de 1000 à 3.500 lires italiennes, ses 800 étudiants, ses nombreuses publications périodiques et autres, l'Université a définitivement conquis une place en vue dans le monde intellectuel. Les statuts modifiés récemment (p. 293) intéresseront plus d'un lecteur, ainsi que la chronique des incidents de l'année. Sa bibliothèque, qui reçoit 1327 revues, 200 de plus que l'année précédente, et enregistre un accroissement annuel de 8.000 à 10.000 volumes, a compté 39.000 présences dans sa salle de lecture, dont 18.000 d'étudiants, et 20.000 d'étudiantes et de dames. Ce gros volume de près de 500 pages est plein d'enseignement.

L'Annuaire de 1933-34 est tout aussi intéressant. Signalons, avec le

rapport rectoral, la conférence de Riccobono sur les *Pandectes* (p. 25), un peu trop élogieuse pour Justinien cependant, et celle de Casotti sur la méthode préventive en pédagogie (p. 57). Dans la partie statistique, soulignons les progrès de la Bibliothèque (p. 217), qui a 500 revues (1826) de plus que l'an dernier (1327) et une augmentation de 13.488 volumes; les présences, à la salle de lecture montent à 64.602. La liste des nouveaux docteurs et le titre de leurs dissertations attirent l'attention (p. 218-222), grâce entre autres à la grande proportion de ce que nous appellerions ici les grandes et les plus grandes distinctions. P. DE GHELLINCK, S. I.

J. DE MAISTRE. *Les meilleurs textes.* Coll. Choisir. Paris, Desclée De Brouwer, 1933, (16 × 11 cm.), LXVIII-500 p. Prix : 15 frs.

Après « Dupanloup », « Joseph de Maistre » vient enrichir la belle collection « Choisir », appelée à rendre d'inappréciables services. Les plus belles pages de ses œuvres nous sont ici conservées, en particulier de larges extraits de sa « Correspondance », des « Considérations sur la France », du « Pape », des « Soirées de Saint Pétersbourg » — Quelques notes brèves nous permettent de reconstituer l'ensemble de l'œuvre. Dans sa très judicieuse introduction, M. Crosnier replace dans son cadre historique la vie et les œuvres du grand catholique, du penseur et de l'écrivain qu'est de Maistre.

G. LAURENT, S. I.

V. GIRAUD. *La vie tragique de Lamennais.* Coll. Les énigmes de l'histoire. Paris, Alcan, 1933, (19 × 12 cm.), VIII-188 p. Prix : 15 frs.

Il y a un problème Lamennais. Avec une immense sympathie, M. V. Giraud entreprend de le résoudre. Hélas! il ne suffit pas pour justifier un orgueilleux de dire qu'il fut sincère. La sincérité n'est pas toute la vertu. La vérité a des droits auxquels il faut que l'individu se soumette. Le problème n'est pas seulement psychologique mais moral. Ce livre décevant n'en fournit pas la solution. G. DIRKS, S. I.

L. BRACALONI, O. F. M. *Terres Franciscaines.* Traduit de l'italien par B. Heroux, O. F. M. Coll. Pax et Bonum. 2e édit. Montréal, Librairie Saint-François, 1933, (19 × 13 cm.), 294 p.

Joli volume, bien imprimé, sur beau papier. Surtout historique, même un peu trop, nous semble-t-il, et parfois aride. Les âmes pieuses qui chercheraient des effusions et comme une sorte de fioretti, seraient déçues. Non que la ferveur et l'amour fassent défaut; sous les descriptions et discussions techniques, l'enthousiasme apparaît partout. Peut-être même est-il parfois exigeant et exclusif, avec une simplicité toute franciscaine.

C. SEVRAIN, S. I.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*